Adin Steinsaltz

INTRODUCCION AL TALMUD

ediciones
la aurora

Este es el primer libro que, dentro de los límites de un volúmen, logr capturar el sabor y el espíritu del **Talmud** como documento humano y a mismo tiempo resume sus principios fundamentales como expresión d la ley divina. Pero, avanzando en una dirección más amplia, el autor intent transmitir lo esencial del significado del **Talmud** para la experienci religiosa judía a todos los hombres, sean o no judíos, entiendan o n de las cuestiones específicas de las que trata la obra.

Todos los aspectos, —históricos, religiosos, hermenéuticos, legislativos— son revisados a partir de las tradiciones que los formaron y de s recorrido histórico como testimonio escrito de la fe y organización d pueblo hebreo.

El autor es rabino, profesor universitario y erudito en ciencias talmúdicas Preside el Instituto Israel de Publicaciones Talmúdicas y, actualmente trabaja en una nueva versión hebrea del **Talmud**.

INTRODUCCION AL TALMUD

ADIN STEINSALTZ

INTRODUCCION AL TALMUD

ediciones
la aurora

Este libro es una traducción de
The Essential Talmud
© 1976 by Bantam Books, Inc.

First published in Great Britain in 1976 by
George Weindenfeld and Nicolson Ltd,
91 Clapham High Street, London SW4

Versión castellana con aprobación de los editores originales.

Todos los derechos reservados.

Tradujo al castellano: María Teresa La Valle.

Corrigió el estilo de la traducción:
Delia Arrizabalaga

Diseñó la tapa: Oscar Smoje

© 1985 Asociación Ediciones La Aurora
Deán Funes 1823/25 (1244) Buenos Aires, Argentina.
I.S.B.N. 950-551-044-6

Queda hecho el depósito que marca la ley.

IMPRESO EN ARGENTINA - Printed in Argentina.

PRIMERA PARTE

HISTORIA

1. ¿QUE ES EL TALMUD?

Si la Biblia es la piedra basal del judaísmo, el Talmud es su columna central. Se eleva desde los cimientos y soporta todo el edificio espiritual e intelectual. En muchos sentidos, el Talmud es el libro más importante dentro de la cultura judía, la columna vertebral de la creatividad y la vida nacional. No hay ninguna otra obra que haya ejercido una influencia comparable sobre la teoría y la práctica de la vida judía; ninguna como ella ha moldeado el contenido espiritual y servido como una guía para la conducta. El pueblo judío siempre ha tenido clara conciencia de que su supervivencia y desarrollo dependen del estudio del Talmud y aquellos que se manifiestan hostiles hacia el judaísmo también conocen esta realidad. Este libro fue censurado, difamado y condenado a las llamas una cantidad innumerable de veces durante la Edad Media y, en el pasado más reciente, fue sometido a humillaciones semejantes. Durante algunas épocas se prohibió el estudio talmúdico pues resultaba muy evidente que una sociedad judía que dejara de estudiar esta obra no tenía esperanzas de sobrevivir.

La definición formal del Talmud es el resumen de la ley oral que surgió después de siglos de esfuerzos académicos por parte de sabios que vivieron en Palestina y Babilonia, hasta el comienzo de la Edad Media. Tiene dos componentes fundamentales: la Mishná, un libro de *halajá* (ley) escrito en hebreo y el comentario de la Mishná, conocido como el Talmud (o Guemará), en el sentido limitado del término, una síntesis de discusiones y aclaraciones de la Mishná, escrito en un dialecto arameo-hebreo.

Sin embargo, si bien esta explicación es formalmente co-

rrecta resulta poco exacta y genera confusiones. El Talmud es el receptáculo de miles de años de sabiduría judía, y la ley moral, que es tan antigua y significativa como la ley escrita (la Torá), recibe su expresión en él. Es un conglomerado de ley, leyenda y filosofía; una combinación de lógica única y crudo pragmatismo, de historia y ciencia, anécdotas y humor. Es una colección de paradojas: su estructura es ordenada y lógica; cada palabra y cada término han sido sometidos a una revisión minuciosa; además, quedó completado varios siglos después de habérselo compuesto. A pesar de ello, no deja de basarse en la asociación libre, en una reunión de ideas diversas que recuerdan a la novela moderna, donde se emplea la técnica del fluir de la conciencia. Si bien su objetivo principal es la interpretación y el comentario de un libro de la ley, es a la vez una obra de arte que supera la legislación y su aplicación práctica. Y a pesar de que hasta el día de hoy el Talmud es la fuente principal de la ley judía, no se lo puede citar como una autoridad cuando se trata de promulgar leyes.

El Talmud se ocupa de la misma forma de problemas abstractos y completamente irreales y de los hechos más prosaicos de la vida cotidiana, pero logra eludir la terminología abstracta. Aunque se basa en los principios de la tradición y transmisión de autoridad de generación en generación, no tiene paralelo en cuanto a su disposición a cuestionar y rever las convenciones y los puntos de vista aceptados y a descubrir las causas subyacentes. El método talmúdico de discusión y demostración trata de acercarse a la precisión matemática sin recurrir por ello a los símbolos matemáticos o lógicos.

La mejor forma de comprender el Talmud es a través del análisis de los objetivos fundamentales de sus autores y compiladores. ¿Cuál era la meta de esos miles de sabios que pasaron sus vidas discutiendo y analizando elementos en cientos de centros de estudio, grandes y pequeños? Hay que buscar la clave en el nombre de la obra: Talmud (es decir, estudio, aprendizaje). El Talmud es la encarnación del gran concepto *mitzvat talmud Torá*: la obligación religiosa positiva de estu-

diar la Torá, de adquirir conocimiento y sabiduría, siendo tal estudio su propio fin y recompensa. Cierto sabio talmúdico que no nos legó sino su nombre y la siguiente máxima, dijo esto sobre el tema: "Léela y vuélvela a leer, pues todas las cosas están contenidas en la Torá. Obsérvala y envejece en ella y nunca la abandones, pues no hay sabiduría mayor".

No hay duda de que el estudio de la Torá sirve a una cantidad de propósitos prácticos, pero ésos no son sus objetivos cruciales. El estudio no depende del grado de importancia o del potencial práctico de los problemas que se discuten. Su meta fundamental es el conocimiento mismo. Del mismo modo, el conocimiento de la Torá no es una ayuda para la observación de la ley, sino un fin en sí. Ello no significa que el Talmud no se interese por los valores que contiene el material estudiado. Por el contrario, se afirma de manera enfática que quien estudia la Torá y no observa cuanto estudia sería mejor que no hubiera nacido. Un verdadero erudito es un ejemplo vivo por su modo de vida y su conducta. No obstante, ello forma parte de la visión general del Talmud: para el estudiante que se concentra en su texto, el único fin del estudio es el conocimiento. Todos los temas que pertenecen a la Torá, o a la vida en cuanto se relaciona con la Torá, merecen consideración y análisis y siempre se trata de profundizar hasta el meollo mismo de la cuestión. Durante el estudio, nunca se plantea la pregunta acerca de si estos análisis tienen algún uso práctico. En el Talmud encontramos, con frecuencia, discusiones extensas y vehementes acerca de distintos problemas que intentan analizar la estructura del método y pretenden dilucidar las conclusiones que se desprenden de él. Los estudiosos dedicaron todo este esfuerzo aunque sabían que la fuente misma había sido rechazada y que no tenía peso legislativo. Este enfoque también explica el hecho de que encontremos discusiones sobre problemas que fueron relevantes en un pasado remoto y que resultaba difícil pensar que volverían a plantearse.

Es cierto que, a veces, algunos problemas o discusiones

que en algún momento parecieron poco prácticos o irrelevantes, adquieren significación en época posterior. Este es un fenómeno conocido en el campo de la ciencia pura. No obstante, este desarrollo carece de importancia para el estudioso del Talmud para quien, desde un principio, el único objetivo consiste en resolver problemas teóricos y buscar la verdad.

El Talmud está estructurado según las normas de un tratado legal y mucha gente comete el error de pensar que su esencia es legal. Trata los temas de los cuales se ocupa —*halajá* básica, versículos bíblicos o tradiciones transmitidas por sabios— como fenómenos naturales que componen la realidad objetiva. Cuando alguien se relaciona con la naturaleza, no puede aseverar que el tema no le concierne o no merece ser estudiado. Por cierto que hay distintos niveles de importancia para cada tema, pero todos tienen en común el hecho de *ser*: existen y se les debe prestar atención. Cuando el sabio talmúdico analizaba una tradición antigua la percibía ante todo como una realidad en sí y, lo comprometiera o no, ella formaba parte de su mundo y no podía pasarla por alto. Cuando los eruditos discuten una idea o una fuente que ha sido rechazada, su actitud se asemeja a la del científico que contempla un organismo que se ha extinguido porque no ha sido capaz de adaptarse a condiciones cambiantes. De algún modo, este organismo ha "fracasado" y ha muerto; sin embargo, ese hecho no mengua su interés como tema de estudio para el hombre de ciencia.

Una de las mayores controversias históricas fue la que se dio entre los métodos de las "casas" (escuelas) de Shammai e Hillel, que duró más de un siglo. Por último, se resolvió en la famosa frase: "Ambas son las palabras del Dios vivo, y la decisión está de acuerdo con la Casa de Hillel". El hecho de preferir un método no significa que el otro se base en una concepción errónea. El segundo también es una expresión de creatividad y de "las palabras del Dios vivo". Cuando uno de los sabios osaba decir que cierta teoría no le agradaba, sus colegas lo observaban diciéndole que estaba mal decir acerca

de la Torá, "esto es bueno y esto no". Tal punto de vista es análogo al caso del científico a quien no se le permite decir que una criatura determinada no le resulta "atractiva". Esto no quiere decir que no deben hacerse evaluaciones (inclusive en términos de atracción). No obstante, siempre deberían partir de la conciencia de que ningún hombre tiene el derecho de juzgar o determinar que cierto objeto carece de belleza desde un punto de vista puramente objetivo.

Esta analogía entre el mundo natural y la Torá es muy antigua y los sabios la desarrollaron al máximo. Una de sus primeras expresiones es la teoría de que así como un arquitecto construye una casa según un plano, del mismo modo el Santo, Bendito sea, siguió su Torá al crear el mundo. Según este punto de vista, de ello se desprende que debe haber cierta correlación entre el mundo y la Torá; esta última formaría parte de la esencia del mundo natural y no se limitaría a constituir una especulación externa sobre él. Esta forma de pensar también engendró el punto de vista de que no existe ningún tema que sea demasiado extraño, remoto o raro como para ser estudiado.

El Talmud refleja una gama muy amplia de intereses, porque no es una obra homogénea compuesta por un solo autor. Cuando varias personas colaboran en la elaboración de un libro, tienen presente un determinado fin específico que otorga su carácter y orientación a la obra. El Talmud, en cambio, es el resultado final de la copilación de los pensamientos y las afirmaciones de muchos eruditos, a lo largo de un período extenso; ninguno de ellos pensó en su momento en una obra escrita. Sus comentarios se inspiraban en la vida, surgían de los problemas que les eran sometidos a estudio y del intercambio de opiniones entre los distintos sabios y sus discípulos. Ese es el motivo por el cual no podemos discernir una orientación clara o un objetivo específico en el Talmud. En gran medida, cada discusión es única e independiente de las demás y cada tema es un centro de interés, en el momento en que se lo trata. Al mismo tiempo, el Talmud posee un

carácter propio, inconfundible y sorprendente, que no lleva el sello de algún individuo o de los copiladores, sino que es colectivo y refleja la calidad del pueblo judío en un período determinado. Las diferencias entre los individuos se borran y prevalece el espíritu general, tanto cuando se trata de los miles de puntos de vista individuales, como en aquellos casos en los cuales se conoce la identidad del autor o de quien propone su enfoque. Por más violentas que sean las diferencias existentes entre dos sabios, sus rasgos comunes y opiniones compartidas deben resultar evidentes al lector, quien discierne, entonces, la unidad mayor que supera todas las diferencias.

Como el Talmud se ocupa de temas, ideas y problemas a lo largo de los siglos, surgió la costumbre de citar distintos puntos de visto en el tiempo presente: "Abbaie dice, Rabba dice". Este hábito estilístico refleja la creencia de que la obra no es un simple registro de las opiniones de los eruditos de tiempos idos y que no se la debe juzgar según criterios históricos. Los mismos sabios talmúdicos establecían distinciones entre personalidades y períodos (de hecho, la clarificación de estas cuestiones forma parte integral del estudio), pero esas diferencias sólo se citan cuando resultan estrictamente relevantes y no se usan para la evaluación y la discusión. Para estos estudiosos, el tiempo no es un constante fluir en el cual el presente siempre borra el pasado. Se lo ve de manera orgánica, como una esencia viva y en desarrollo; el presente y el futuro se basan en el pasado vivo. Dentro de este proceso vasto, algunos elementos adquieren una forma más estable, mientras otros, que pertenecen al presente, son flexibles y mucho más cambiantes. No obstante, el proceso en cuanto tal tiene como base la fe en la vitalidad de cada elemento, por más antiguo que sea, y la importancia de su papel en la obra continua y autorrenovadora de la creación.

Este proceso de renovación se relaciona de manera íntima con el carácter central del cuestionamiento en la discusión talmúdica. En cierta medida, todo el Talmud está estructurado por preguntas y respuestas, e inclusive, cuando no se las

formula de forma explícita, las preguntas constituyen el trasfondo de cada afirmación e interpretación. Uno de los métodos más antiguos para estudiar el Talmud intentaba reconstruir la pregunta a partir de la aseveración que funcionaba como respuesta. No es casual que el Talmud contenga tal cantidad de palabras que denotan preguntas y van desde los interrogantes que se proponen satisfacer la curiosidad hasta las preguntas que pretenden minar la validez del tema en discusión. El Talmud también establece una diferencia entre una pregunta fundamental y un interrogante menos básico, una cuestión de principio y una pregunta marginal. La expresión de dudas no sólo es legítima en el Talmud, sino que resulta esencial para el estudio. Hasta cierto punto, la regla es que cualquier tipo de interrogante resulta permitido y hasta deseado; cuanto más, mejor. Ninguna pregunta es considerada injusta o incorrecta siempre que esté relacionada con el tema y pueda echar alguna luz sobre alguno de sus aspectos. Esto se aplica no sólo al mismo Talmud sino a la forma en la cual se lo estudia y analiza. Se espera que el estudiante, después de haber absorbido el material básico, se plantee preguntas a sí mismo y a los demás y que exprese dudas y reservas Desde este punto de vista, el Talmud es, quizás, el único libro sagrado de la cultura universal que permite e incluso incita al estudiante a cuestionarlo.

Esta característica nos lleva a otro aspecto de la composición y el estudio del Talmud. Resulta imposible alcanzar un conocimiento externo de esta obra. Cualquier descripción de su tema o de sus métodos de estudio necesariamente debe ser superficial, en razón de su naturaleza única. El conocimiento verdadero sólo se logra por medio de la comunión espiritual; el estudioso debe participar intelectual y emocionalmente en el debate talmúdico, convirtiéndose, hasta cierto punto, en un creador.

2. LA LEY ORAL

LAS PRIMERAS GENERACIONES

Desde época antigua, el pueblo judío ha vivido de acuerdo con el código mosaico. Durante varias generaciones, especialmente en los tiempos de los Jueces y en la era del Primer Templo (*ca.* 950-586 a.C.), estas leyes no se observaron siempre de manera estricta, pero la violación jamás alcanzó proporciones tales que significaran el rechazo de este código y la aceptación de otro sistema legislativo. Si bien en algunas oportunidades el pueblo transgredía la ley y recibía los reproches de los profetas por sus iniquidades y pecados, seguía considerándose ligado por lazos indestructibles al cuerpo de la ley que le había sido entregado por la revelación divina. Esto explica por qué la Torá fue estudiada y observada hasta en las épocas más convulsionadas y trágicas. Por otra parte, casi desde el principio, la ley oral, *Torá she-be-al-pé,* acompañó a la ley escrita, *Torá-she-bi-ctav.*

Es poco lo que sabemos acerca de los orígenes y el desarrollo primitivo de la ley oral, pues la información acerca de la vida cultural y espiritual durante la época del Primer Templo es escasa. No obstante, la Biblia nos da algunas pautas que nos permiten descubrir cómo evolucionó la ley oral para interpretar y complementar la legislación escrita. En principio, resulta claro que todo código escrito de la ley debe ir acompañado por una tradición oral. En primer lugar, la tradición oral es inherente al acto mismo de transmisión del uso de las palabras, a la conservación y el estudio de un lenguaje. Cada idea, cada palabra de la ley escrita debe transmitirse de generación en generación y debe explicarse a los jóvenes. Cuando se trata de palabras sencillas, cotidianas, ello se da de manera automática, como parte de la transmisión normal del

lenguaje vivo, pero siempre existen palabras más raras que exigen una aclaración especial. Más aún, hasta en las sociedades más conservadoras el lenguaje evoluciona y cambia y los documentos escritos de una época pueden resultar poco claros para la generación siguiente. Mientras el pueblo judío hablaba y escribía el hebreo bíblico la transmisión se desarrollaba con facilidad, pero inclusive en ese momento resultaba necesaria una tradición, una "ley oral", para conservar el significado de las palabras. El vocabulario simple, básico, se conservó con el correr de los siglos y nunca ocasionó controversias o interpretaciones erróneas. Las palabras menos comunes, en cambio, tales como los sustantivos que denotaban objetos, plantas, animales y cosas semejantes, no siempre se podían descifrar sin el apoyo de una tradición oral.

Los eruditos judíos se vieron obligados a aceptar en época relativamente temprana que algunas palabras de la Torá (Pentateuco) —los nombres de animales, por ejemplo— les resultaban desconocidas y que no eran capaces de identificarlas. En aquellos casos en los cuales algún anciano no explicaba las palabras al estudiante, indicando el objeto y nombrándolo, resultaba imposible conservar su significado durante mucho tiempo. De manera que la tarea esencial de la ley oral consistía en transmitir el significado de las palabras. Algunas de ellas se comprendían con facilidad; otras resultaban menos claras. Cuando el texto de la Torá menciona las "ramas de árboles frondosos" (Levítico 23:40), por ejemplo, el término se podía aplicar a una cantidad de especies botánicas, desde el punto de vista lingüístico. De manera que el padre o maestro debía explicar al alumno que se trataba del mirto. Cuando el texto habla de *totafot* (filacterias), los maestros de la antigüedad debían explicar que eran los mismos objetos que más adelante se llamaron *tefilín*. Estas aclaraciones, que pasaban de una generación a la siguiente, constituían un estadio de la ley oral que resultaba fundamental para la comprensión y, en consecuencia, para la supervivencia.

Después de la primera etapa, surgieron otras necesidades,

Una de ellas fue la definición de las palabras y los conceptos registrados en la Torá. Los valores y las costumbres cambiaron, como es inevitable, y resultó esencial definir el significado exacto de ciertas palabras. En los Diez Mandamientos se afirma, por ejemplo, que "el día séptimo es día de descanso para Yahvéh, tu Dios. No harás ningún trabajo" (Exodo 20:10). Todas las épocas se han planteado de inmediato una pregunta múy práctica: ¿cómo debe definirse el trabajo? ¿Qué es lo que abarca y qué es lo que excluye tal definición? La Torá menciona de manera explícita algunas tareas prohibidas durante el sábado: arar y cosechar, encender fuego, cocinar y hornear. De todos modos, cada generación planteaba sus propios interrogantes acerca de actividades que eran desconocidas para las generaciones anteriores. Si el texto dice, además: "Durante siete días habitaréis en cabañas" (Levítico 23:42), el estudiante debe preguntarse de inmediato cómo se define una "cabaña". Durante algunos períodos, el significado de las palabras pertenece al conocimiento corriente, pues la vida es estática y cada generación emula a la anterior; de todos modos, en cada época se plantean interrogantes acerca de casos marginales e innovaciones. La definición exacta no acarrea una legislación explícita sino que deriva de las maneras en las cuales la gente aprende lo que debe hacer y cómo debe comportarse en distintas eventualidades. Los sabios de cada generación intentaron dar forma a estas tradiciones, mediante cierto grado de generalización y abstracción.

Otra tarea importante de la ley oral, que iba de la mano con las leyes escritas, concierne a las leyes basadas en costumbres populares o hechos conocidos por todos, no detallados en el texto bíblico y que sólo se pueden aprender mediante la tradición oral. Cuando la Torá se refiere a la matanza de animales, por ejemplo, dice: "Podrás sacrificar del ganado mayor o menor... del modo que yo te he prescrito" (Deuteronomio 12:21) y el mandamiento al cual hace referencia se relaciona con esta misma tradición oral. Si el texto determina que un hombre que se divorcia de su esposa debe redactarle un *sefer kritut* (acta de divorcio), la suposición tácita es que el divor-

cio puede redactarse de muchas formas y que dicha acta es un fenómeno corriente. Todos estos hechos pertenecen al ámbito de la "ley oral" que debe transmitirse y memorizarse a fin de ayudar a la comunidad a observar los preceptos de la ley escrita.

Como es evidente, la necesidad de la transmisión formal aumentó con el correr del tiempo. Durante las primeras generaciones posteriores a la revelación divina en el Monte Sinaí, toda la comunidad conocía el significado y la intención de cada aserto y hubiera resultado superfluo embarcarse en una transmisión formal de tal conocimiento. Algún tiempo después, la tendencia natural de los padres de instruir a sus hijos resultó insuficiente y la educación se convirtió en un tema de estudio deliberado y formal. Los jóvenes aprendían de sus padres y maestros tanto los datos básicos, su interpretación y elaboración, como la forma de convertir la teoría en práctica.

Vemos así que el código mosaico, como cualquier otro cuerpo legal, requería marcos dentro de los cuales se pudieran encarar los problemas; una tradición viva que los eruditos en la ley escrita y oral estuvieran autorizados y calificados para transmitir a otros. La misma Torá señala que existía una posibilidad de que surgieran problemas que no se pudieran resolver con la mera lectura del texto y que exigieran un conocimiento más especializado "... Si tienes que juzgar un caso demasiado difícil para ti, un asunto de sangre, colición de derechos, o herida, un litigio cualquiera en tus puertas, te levantarás y subirás al lugar elegido por Yahvéh tu Dios, irás a los sacerdotes levitas y al juez que entonces esté en funciones. Ellos harán una investigación y te indicarán el fallo de la causa" (Deuteronomio 17:8-9).

Ya en la época del Primer Templo encontramos referencias a *tofsei Torá* (aquellos que conocen la Torá), personas abocadas al estudio e interpretación de la ley. Al principio de la era del Segundo Templo, cuando Esdras el escriba leía la Torá en voz alta al pueblo (445 a. C.), un grupo de levitas

se paraba a su lado con el propósito de exponer el significado completo del texto.

Esdras, sacerdote y escriba, es el primer sabio —de todos cuantos estudiaron e interpretaron la Torá y enseñaron a la gente— a quien se identifica por su nombre. Se decía de él que era un "escriba versado en la Ley de Moisés que había dado Yahvéh, Dios de Israel" (Esdras 7:6). La tarea que asumió se convirtió en la misión de todos los maestros que lo siguieron. "Porque Esdras había aplicado su corazón a escrutar la Ley de Yahvéh, a ponerla en práctica y a enseñar en Israel los preceptos y las normas" (Esdras 7:10). De manera que fue el precursor de la edad de los escribas anónimos, período que en la historia judía se conoce con el nombre de la era de la *Knesset Gdolá* (Gran Asamblea).

Esta era, que corresponde aproximadamente al período del dominio persa sobre Palestina (*ca.* 539-332 a.C.), no cuenta con crónicas precisas. La naturaleza exacta de la Gran Asamblea no es clara: puede haber sido una institución permanente con poderes legislativos y ejecutivos o un mero nombre genérico para todos los eruditos de un período dado. De hecho, fuera de algunas excepciones, no se conoce el nombre de los sabios y las personalidades conspicuas de esta época. El mismo manto de oscuridad cubre las actividades de los miembros de la Gran Asamblea y no se sabe nada acerca de su conducta o sus métodos. No obstante, desde el punto de vista cultural y espiritual, este período fue una época fundamental en los anales del pueblo judío. Otorgó al judaísmo su marco espiritual único y bien definido que, a pesar de cambios y modificaciones, sobrevivió a lo largo de los siglos en la Tierra Santa y la Diáspora. La obra de la Gran Asamblea está relacionada con las actividades de los sabios de la época conocidos por el título general de *sofrim* (escribas). Según dice la Torá, se los llamaba así "porque contaban todas las letras de la Torá" (en hebreo, la palabra *sofer* significa tanto "escritor" como "contador"). No se debe entender esta afirmación en un sentido literal y estrecho. Los miembros de la Gran Asamblea

reunían escritos sagrados, decidían qué libros serían canonizados en la Biblia, qué capítulos de cada libro había que seleccionar y dieron su forma y estilo definitivos a la Biblia. El hecho de que la Biblia quedara completa —uno de los grandes proyectos de la Gran Asamblea— también marcó el comienzo del reino de la ley oral.

Una vez concluida la tarea de canonización de la Biblia y después que se la hubo aceptado como la autoridad central sobre la cual se basaría la vida judía, los escribas se enfrentaron con el trabajo de establecer un orden en la ley oral. La inmensa cantidad de material que se había acumulado a lo largo de los siglos era multiforme y diversa y no siempre estaba organizada de manera tal como para facilitar el estudio. Los escribas empezaron por estudiar aquellas tradiciones orales que incluían interpretaciones, costumbres y precedentes legales y su logro más importante fue el establecimiento de un lazo de unión entre estas tradiciones y la ley escrita. Estos escribas fueron los que desarrollaron los métodos básicos de la *midrash halajá* (exégesis halájica). Es decir, métodos para aprender y derivar la *halajá* a partir de los textos bíblicos mismos, reconciliando aparentes contradicciones textuales, interpretando afirmaciones enigmáticas, analizando y resolviendo problemas a través del estudio del texto. También trataron de buscar formas de introducir algún orden en la cantidad de material, a fin de facilitar la transmisión sistemática.

La Gran Asamblea también se ocupó de crear numerosas ordenanzas nuevas, a medida que resultaban necesarias. Debemos recordar que la comunidad judía de Judea, al comienzo del período del Segundo Templo —integrada por el grupo de los exiliados babilónicos que regresaban y algunos restos de la población nativa— era muy diferente en composición y estructura de la comunidad correspondiente a la época del Primer Templo. A pesar de que subsistían rasgos de la antigua división tribal, no tenían mayor importancia. Los estados ya no estaban divididos como antes, los sacerdotes y los levitas no podían establecerse en todas aquellas ciudades que les habían pertenecido.

Ni siquiera el Templo estaba construido exactamente igual al plano del Primer Templo y carecía de muchos elementos (la ausencia más sorprendente era la del Arca de la Alianza). El régimen mismo había cambiado: mientras en la época del Primer Templo había prevalecido el sistema monárquico, ahora el centro de poder pasaba de manera gradual desde los nobles de ascendencia real al sumo sacerdote y al Consejo de Sabios, que luego se convirtió en el Sanedrín. Todos estos desarrollos requerían cientos de ordenanzas y reglamentaciones distintas para regular la vida cultural y religiosa.

La nueva forma de vida se adhería al código mosaico si bien tenía en cuenta el cambio y el progreso. La Gran Alianza (ver Nehemías 9), que se puede considerar como los primeros estatutos del mundo, no era una mera proclama ceremonial de la obligación que tenía el pueblo de observar todas las leyes de la Torá. Denotaba también la aceptación de muchas otras ordenanzas y costumbres.

Los miembros de la Gran Asamblea enfrentaban ahora la tarea de proporcionar pautas fijas de conducta en muchas esferas que antes se habían dejado en manos del individuo. Crearon así una liturgia: el *Shemoné Esré* (dieciocho bendiciones) —la oración central de la liturgia judía hasta la actualidad— fue formulada esencialmente por la Gran Asamblea, igual que otras bendiciones y costumbres.

Los escribas también dedicaron su atención a problemas de la fe. Se puede suponer que durante los tiempos antiguos, e inclusive en la época del Primer Templo, no existían formulaciones precisas sobre dichos temas y se transmitían de una edad a la otra como parte de la tradición general, sin un énfasis especial. Al mismo tiempo, aparentemente, los profetas y las escuelas de profecía, o "hijos de los profetas", como se los llama en la Biblia, eran centros de estudio y especulación en estos campos. No obstante, la profecía desapareció en la época de la Gran Asamblea y esta institución tuvo que enfrentar la tarea adicional de transmitir a las generaciones más jóvenes la herencia espiritual de los profetas. Parte de dicha herencia estaba

contenida en la liturgia y las bendiciones instituidas por los escribas. Algunos aspectos estaban reflejados en los comentarios de la ley escrita. Otros, de naturaleza mística, se enseñaban como unidades separadas, con cierto secreto y luego se incluyeron en el tema de *Ma'asé Bereshit* (Acto de creación) y *Ma'asé Merkavá* (Carro divino), que formó la parte más reciente de la Cábala.

De manera que en la era del Segundo Templo fue cuando se establecieron los cimientos de la ley judía y se moldeó la imagen espiritual del pueblo judío, para los siglos por venir. El anonimato de los sabios de esta época sugiere que, por lo general, trabajaban unidos; su objetivo principal era el logro de conclusiones generalmente aceptables, con la anuencia de la autoridad espiritual suprema (la misma Gran Asamblea o el Sanedrín, también denominado Consejo de los Setenta Ancianos). Aunque esta época tuvo su cuota de problemas, en términos generales se trató de un período tranquilo en el cual se produjo un desarrollo gradual y de bases sólidas que preparó al mundo judío para las crisis posteriores.

3. LA LEY ORAL

LA ERA DE LOS ZUGOT (PARES)

La era de los *zugot* (pares) corresponde en gran medida al período de gobierno griego en Palestina (332-140 a.C.) y la era subsiguiente de la dinastía asmonea (140-37 a.C.). Desde el punto de vista cultural, se trató de una época de conflictos: contra los griegos seléucidas (cuyos decretos atacaban a la religión judía), contra la influencia helenista y contra las distintas sectas heréticas que se establecieron durante esa época. Durante los primeros tiempos, este período estuvo dominado por la gran figura legendaria del sumo sacerdote Simeón Ha-Tzadik (el Justo). Hay una gran falta de claridad acerca del papel histórico de Simeón y las fechas de su dominio. Es posible que la confusión se deba a que dos personas diferentes (abuelo y nieto) llevaban el mismo nombre y sobrenombre. También puede suceder que se empleara el nombre para denominar las actividades colectivas de varios sumos sacerdotes durante este período de transición entre el reinado persa y el comienzo de la opresión seléucida.

Los judíos se sentían muy felices por haberse liberado de sus gobernantes persas y, durante algún tiempo, vivieron en armonía con los nuevos gobernantes helénicos, en especial con la casa de Tolomeo en Egipto. Simeón recibe profusas alabanzas en la sección final del *Libro de Ben Sira,* escrito en este período, donde se lo describe en todo el esplendor de su sacerdocio, como líder del pueblo y santo. En las fuentes talmúdicas se lo define como uno de los "vestigios de la Gran Asamblea". Se tejieron muchas leyendas en torno de su persona; todas ellas sugieren que tenía conciencia de que estaba por finalizar una época de la historia judía. Al mismo tiempo, apareció en un momento en el que conocemos a los sabios por sus nombres y

podemos identificarlos por sus opiniones y reglas. El escriba anónimo, ahora admite a un pequeño grupo de líderes, algunas de cuyas frases sabias e innovaciones han llegado hasta nuestros días.

Si bien la influencia griega era obvia en Oriente, muchos años antes de que Alejandro Magno conquistara el Imperio persa, no se encontraba mayormente enraizada en la vida y la cultura palestinas. Inclusive, cuando Alejandría se convirtió en centro poderoso de cultura helenista, quienes sintieron su mayor influencia fueron los judíos de Egipto. Los judíos de Palestina, por su parte, en general se enfrentaron con otro aspecto de la cultura griega: el helenismo externo, una antigua variante del levantinismo que logró combinar los elementos externos de la cultura griega con distintos aspectos de la cultura del cercano Oriente. Este helenismo se mezcló muy bien con las culturas persa y siria, así como con sus religiones. En cambio, a causa de la naturaleza de la fe de los miembros de la Gran Asamblea, no pudo alcanzar una síntesis con la religión judía. Durante aquella época, y en muchas de las generaciones posteriores, no se reconoció tal imposibilidad de conciliación como una oposición entre la filosofía griega y el espíritu del judaísmo. En la medida en que se estableció algún contacto entre ambos mundos, con puntos de vista tan diferentes, hubo un alto grado de admiración mutua. Las manifestaciones externas de la civilización griega atrajeron a muchos judíos y existía una presión oficial constante para asimilar al pueblo de Judea al reino helenista más amplio. Los miembros de los niveles más prósperos de Judea eran quienes más tendían a favorecer el sincretismo religioso.

Esta tendencia se vio equilibrada por el surgimiento de sectas religiosas que las fuentes judeo-griegas llaman jasidim (literalmente, los piadosos). Los líderes espirituales de esta minoría eran los discípulos y herederos de los miembros de la Gran Asamblea. Los gobernantes seléucidas ejercieron una presión política creciente que culminó en la promulgación de los primeros decretos coercitivos de la historia judía dirigidos en

contra de la existencia misma de la religión judía. Como resultado de ello, comenzó un proceso doble en el pueblo judío. La persecución brutal recibió como respuesta el rechazo empecinado a transgredir la Torá sobre la base del concepto de *iehareg ve-al ya'avor* (morir antes que pecar). Esta disposición a sufrir y hasta a morir antes que traicionar la fe verdadera, se ve reflejada en las fuentes talmúdicas y en los Libros de los Macabeos. Simultáneamente, las autoridades judías introdujeron sus propios decretos, con el fin de desalentar la fraternización entre judíos y no judíos. La gente no aceptó todas estas reglamentaciones restrictivas de manera indiscriminada, pero con el correr del tiempo, ellas llegaron a formar parte de la *halajá* y de la tradición cultural judía.

Estas épocas amargas también requerían actividad creativa y celo legislativo, a fin de establecer restricciones razonables a la disposición que manifestaban los creyentes apasionados, de sacrificarse por su religión. En el Libro de los Macabeos se atribuye la ordenanza que permite la lucha defensiva durante el Sabat a Matatía, padre de la dinastía asmonea y primer rebelde contra los seléucidas. Finalmente desembocó en la legislación, apoyada por el texto bíblico, y gracias a ella se permite violar el sábado en épocas de guerra y crisis. A lo largo de los siglos se agregaron definiciones y reglamentaciones similares, a medida que lo exigía la violencia de los tiempos.

El triunfo de la rebelión asmonea —que comenzó como un levantamiento religioso popular encabezado por los jasidim— culminó en la liberación de facto de Judea y Palestina, del yugo extranjero. Durante un tiempo pareció que los gobernantes asmoneos (que, en cuanto miembros de una familia de sacerdotes, se convirtieron automáticamente en sumos sacerdotes) ejercerían el poder ejecutivo y político, mientras que los sabios y su tribunal (*bet dín,* que puede ser el *Hever ha-Iehudim* citado en las monedas asmoneas) controlarían los asuntos internos, siguiendo las pautas establecidas. No obstante, ese estado de cosas no prosperó, pues los líderes asmoneos, por razones políticas y de otros tipos, empezaron a favorecer a los

Tzedokim (saduceos) y el país volvió a dividirse por las luchas internas.

Es muy poco lo que sabemos acerca de los orígenes de los saduceos. No eran demasiados, pero ejercían una fuerte influencia social, ya que entre sus filas incluían a muchos sacerdotes y hombres ricos. En términos formales, los saduceos apoyaban el conservadorismo religioso, rechazaban la ley oral con sus tradiciones y reglas y pedían que se volviera a observar solamente la ley escrita. De hecho —como sucedió con los caraítas, muchas generaciones después— se vieron obligados a crear su propia tradición oral, para observar la ley escrita de manera satisfactoria. De todos modos, su mayor preocupación era confinar el código mosaico a la esfera de la acción práctica, en el sentido más restringido, a fin de facilitar la emulación de la civilización griega. Los saduceos también rechazaban varios artículos de fe que el pueblo judío aceptaba en aquella época: la creencia en la inmortalidad del alma, en la recompensa celestial, en la resurrección de los muertos.

A pesar de que los saduceos proclamaban la necesidad de volver a las creencias y pautas de conducta antiguas, en realidad eran una secta innovadora. El grueso de la población, inclusive aquellos que no sentían un aprecio especial por los jasidim, seguían su camino bien marcado, guiados por los fariseos (*perushim* significa separatistas, si bien, aparentemente, este sentido sólo lo denotaban quienes no pertenecían a sus filas). Los líderes asmoneos, quienes se atribuían el título de monarcas, a pesar del resentimiento de los fariseos que encabezaban el Sanedrín, se comprometieron en medida creciente en la actividad política y se sintieron atraídos por la forma de pensamiento de los saduceos. Como consecuencia de ello, se exacerbaron las relaciones entre el monarca y los líderes del Sanedrín. En la época de Alejandro Iannai, la situación se convirtió en una lucha abierta entre los jasidim y los mercenarios de Alejandro, con la intervención de factores externos.

La información acerca de los líderes de esta época es escasa. La institución espiritual suprema, el Sanedrín, estaba encabe-

zada por los *zugot* (parejas de sabios). Uno de ellos servía como *nasi* (presidente) mientras que el otro, su diputado, era el *av bet din* (presidente del tribunal). No hay modo de establecer con exactitud el significado exacto de estas parejas. Aparentemente, representaban dos escuelas de pensamiento legislativo, pero los métodos que advocaban tenían tantos puntos en común que, con la excepción de algunas máximas y reglamentaciones generales, carecemos de información sobre la mayoría de ellos. La única personalidad que nos resulta conocida en este período es el *nasi* Simeón Ben Shetá que vivió durante el reinado de Alejandro Iannai.

Simeón era hermano de la esposa de Alejandro y, por ello, gozaba de una posición eminente y de cierta inmunidad con respecto a las acciones del rey. En su condición de uno de los opositores más locuaces de los saduceos, vivía peleándose con Alejandro. Su audaz intento de obligar al monarca a aceptar la autoridad del Sanedrín fue un fracaso y contribuyó a acrecentar la tensión dentro del pueblo. No obstante, después de la muerte de Alejandro, reinó su viuda Salomé (Shlomzion) y el Talmud describe su reinado com una breve "edad de oro". Salomé restauró las condiciones que prevalecieron al principio de la época asmonea. En esos tiempos, los asuntos religiosos internos estaban controlados por el Sanedrín. Su hermano Simeón explotó su autoridad, para introducir cambios de largo alcance. Mediante distintos métodos —sobre todo discursos ideológicos acalorados— logró echar a los líderes de los saduceos y sus acólitos del Sanedrín y, a partir de entonces, esta institución estuvo exclusivamente en manos de los fariseos. Erradicó los últimos vestigios de idolatría y magia con diferentes medidas y logró obtener la aceptación del principio de "la regla de la Torá". Ello consistía en la suposición de que la ley de la Torá y la voluntad de Dios debían determinar la conducta de todo el pueblo. Su insistencia en la observación estricta de la ley lo llevó a una tragedia personal, cuando se vio obligado a aceptar la ejecución de su propio hijo como consecuencia de una acusación falsa, con el propósito de mantener los principios de la jurisdicción formal. Con ello sentó un precedente válido para muchas

generaciones futuras. Simeón Ben Shetá también introdujo muchas ordenanzas: la más conocida fue una que alteró el texto de la *ketubá* (contrato matrimonial corriente) con el fin de ampliar los derechos de las mujeres y aumentar la estabilidad de la vida familiar.

Las actividades de las "parejas" y la diseminación sistemática de la ley oral transformaron a los grandes eruditos en líderes del pueblo, inclusive cuando la autoridad política y el sumo sacerdocio estaban en otras manos. Shemaia y Avtalión, que dirigieron el Sanedrín después de Simeón Ben Shetá, provenían de una familia de prosélitos y, por lo tanto, aparentemente, eran de origen humilde. A pesar de ello, la gente los reconocía como sus verdaderos líderes y los prefería al sumo sacerdote, aun cuando este último se hallaba en la cúspide de su popularidad. Todo el país aceptaba la afirmación talmúdica, en el sentido de que la sabiduría de la Torá es "más preciosa que las perlas", que el sumo sacerdote que penetra en el santísimo.

4. LOS *TANNAIM*

Se puede definir con seguridad el comienzo del período de los *tannaim* diciendo que empezó con Hillel y Shammai al principio del reinado de Herodes. El nombre *tanna* significa alguien que estudia, repite y transmite lo que ha aprendido de sus maestros. Durante esta época, la tradición general de la ley oral se convirtió en una red de leyes formuladas con precisión y ordenadas por temas o por asociaciones mnemotécnicas. Los estudiosos de esta época manifestaron una gran modestia al adoptar este título, ya que en realidad, fue un momento de creatividad independiente muy vital en muchas esferas, así como de innovación en la forma y el contenido. También fueron tiempos de tensiones y crisis externas e internas: la destrucción del Templo por parte de los romanos en el año 70 d.C. había convertido en una necesidad urgente la reconstrucción de toda la vida religiosa. Mientras tanto, los *minim* (herejes, en especial los gnósticos) y las sectas cristianas presentaban una grave amenaza para la unidad religiosa interna; además, el pueblo padecía persecuciones, por parte de los opresores extranjeros. No obstante, en medio de estas crisis, floreció la cultura judía.

Esta época se caracterizó por nuevos métodos de estudio y, desde el punto de vista de los eruditos actuales, señala la transición a una era registrada en crónicas más exhaustivas. Mientras la erudición pretannaica era colectiva y anónima, y sólo un puñado de nombres sobresalían del consenso general, ahora conocemos a los estudiosos como individuos. Sus personalidades presentan múltiples dimensiones y aparecen dibujadas con toda vivacidad. Se las distingue por sus métodos de estudio y enseñanza, pero también por sus rasgos y hasta por su aspecto exterior. Iohanan Ben Zakkai, una de las mayores figu-

ras de la época, intentó presentar un boceto escueto de cada uno de sus discípulos más sobresalientes: "R. Eliezer Ben Hircano es una cisterna recubierta de cemento que jamás pierde una gota; R. Joshua Ben Hananías, bendita la que lo concibió; R. Iosse Ha-Cohen es un *jasid* (hombre piadoso); R. Simeón Ben Natanael es temeroso del pecado; R. Eliezer Ben Erej es una fuente inagotable". Son muchas las historias y anécdotas acerca de los *tannaim* que ilustran sus cualidades e idiosincrasias y los convierten en personalidades actuales para nosotros. Durante esta época de individualización se creó el título de rabino para aquellos estudiosos que recibían cargos oficiales, mientras que a aquellos que no recibían la *semijá* (ordenación) se los seguía llamando únicamente por sus nombres.

Hillel y Shammai fueron responsables de un fenómeno nuevo en la vida judía: el surgimiento de las dos escuelas que llevaron sus nombres (*Bet Hillel* y *Bet Shammai*). A pesar de todas las controversias que se encendieron entre ellas, ambas escuelas entraron dentro del marco del judaísmo aceptado por la tradición. Las disputas halájicas continuaron entre ellas durante varias generaciones hasta que, por último, prevalecieron los puntos de vista de la Casa de Hillel. Hasta cierto punto, cada una reflejaba la personalidad de su fundador. Hillel, el *nasi* del Sanedrín, había nacido en el seno de una familia próspera de Babilonia, pero fue a estudiar a Jerusalén en condiciones muy estrechas, negándose a aceptar ayuda económica de sus familiares. Llegó a ser *nasi* por circunstancias imprevistas y, a pesar de su posición encumbrada, nunca perdió su modo sencillo ni sus modales modestos y simples. Sus máximas breves y escuetas reflejaban su generosidad, su piedad y el amor que sentía por la humanidad. Shammai, por el otro lado, era un ingeniero conocido por su carácter probo y por su coherencia extrema en todo lo que emprendía. Por oposición a la tolerancia de Hillel, él era irascible y se juzgaba a sí mismo y a los demás según pautas muy severas. Sus discípulos se le parecían mucho: eran de genio rápido, ácidos en sus respuestas y tendían a ser severos en sus juicios. No obstante ser una minoría, mantenían una posición pareja con respecto a la escuela más liberal

de Hillel, y los choques entre ambos grupos solían ser muy acalorados y, a veces, hasta violentos. Una leyenda muy conocida cuenta que un pagano se acercó a Hillel e insistió en que quería aprender toda la Torá mientras se mantenía parado sobre un pie. Fue en ese momento cuando Hillel, a fin de definir la ley judía en una sola oración, inventó su sentencia más famosa: "No hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran a ti. Esa es toda lo Torá; lo demás es comentario. Ahora ve y estudia".

A pesar de ser "indulgentes y piadosos", los discípulos de Hillel conquistaron los corazones de los sabios; los descendientes de esa familia ocuparon el cargo de *nasi* durante más de cuatrocientos años, hasta la desaparición del Sanedrín. Con la excepción de intervalos breves, los descendientes de Hillel, a quienes se les otorgó el título honorario de *rabban* (nuestro maestro), fueron los líderes de los estudiosos y también de la nación, siendo reconocidos tanto por el pueblo como por las autoridades civiles.

Uno de los intervalos en el gobierno de la Casa de Hillel se relaciona con el nombre de uno de los *tannaim* más importantes y quizás uno de los mayores estudiosos que jamás haya producido el pueblo judío: Rabban Iohannan Ben Zakkai. Fue uno de los discípulos más jóvenes de Hillel y vivió hasta una edad muy avanzada (según la tradición, 120 años). Sobre él recayó la tarea de reconstruir la estructura de la vida judía después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. Rabban Iohanan se opuso a la rebelión contra los romanos pues percibió que estaba condenada al fracaso y que acarrearía consecuencias desastrosas. Antes de la caída de Jerusalén, se escabulló de la ciudad y logró obtener permiso de Vespasiano (quien luego sería emperador) para restablecer un centro espiritual en Yabné y continuar con la sucesión de Hillel. Después de la destrucción del Templo, enfrentó el desafío de establecer un centro nuevo para la gente y ayudarla a adaptarse a las nuevas circunstancias por las cuales era necesario revertir el ardor religioso hacia otro punto. Iohanan Ben Zakkai promulgó

diez ordenanzas importantes y muy necesarias, con el fin de adaptar la vida judía y la *halajá* a la nueva realidad y perpetuar el recuerdo del Templo hasta que se lo pudiera volver a construir. La prueba del éxito de sus esfuerzos está dada por el hecho de que los judíos fueron capaces de alentar y desarrollar su vida nacional y cultural en los dos mil años posteriores.

La generación siguiente se vio dominada por tres eruditos, cada uno de los cuales era una personalidad destacada por derecho propio. El Sanedrín estaba encabezado por Rabban Gamaliel (conocido como Rabban Gamaliel de Yavné, para diferenciarlo de su abuelo). Reorganizó la institución merced a fuerza y empuje, con el propósito de convertirla en la autoridad legislativa y judicial suprema del pueblo judío. Si bien se reconocía su erudición, la severidad y el dogmatismo que expresaba, por más grande y digna que fuera la causa, provocó el resentimiento de sus colegas y se llegó a desplazarlo de la presidencia, durante un tiempo. A su cuñado, R. Eliezer Ben Hircano se lo conoció como Rabino Eliezer el Grande. Provenía de una familia muy adinerada y comenzó a estudiar a una edad relativamente avanzada. No obstante ello, sus habilidades notorias, su memoria prodigiosa y su personalidad carismática lo llevaron muy pronto a ocupar un lugar de relevancia entre los eruditos. Su propio maestro dijo acerca de él que si se pusiera a todos los sabios de Israel en un platillo de una balanza y a R. Eliezer en el otro, este último pesaría más que todos ellos. A pesar de que su padrino oficial era Rabban Iohanan Ben Zakkai, se inclinó hacia la Casa de Shammai y hacia el conservatismo en las ordenanzas halájicas. En una oportunidad, cuando se negó a aceptar el voto de la mayoría, los sabios se vieron obligados a excomulgarlo, después de una lucha dramática. Se afirma que durante la controversia convocó en su apoyo a las fuerzas de la naturaleza y al Todopoderoso. Fue entonces cuando su amigo y rival, R. Joshua, pronunció la afirmación famosa de que la Torá no habitaba ya en el cielo sino que estaba confiada al juicio de la mayoría de los sabios sobre la tierra. A pesar de estos enfrentamientos, R. Eliezer era respetado por

sus contemporáneos y sus reglamentaciones forman parte de los pilares de la ley oral mishnaica.

R. Joshua Ben Hananías poseía una personalidad completamente diferente. Era un hombre pobre que se ganaba la vida como herrero a pesar de lo cual fue, sin la menor duda, el erudito más prominente de su época. Se lo describe como un hombre feo, cuya sabiduría fascinaba a todos los que lo conocían: fueran estudiosos o legos, judíos o miembros de las familias gobernantes de Roma, con quienes se encontraba en el curso de sus visitas a Roma, como representante de su pueblo. Era un hombre ingenioso y simpático que se ganó la admiración y el cariño de todos.

Estos tres sabios encabezaron el vasto grupo de estudiosos de la "viña de Yavné". Sus logros académicos y las discusiones halájicas que se desarrollaban en sus *ieshivot* (academias) son uno de los cimientos relevantes de la literatura mishnaica. Los testimonios citados por distintos sabios y los resúmenes de las reglamentaciones promulgadas durante uno o más días de una sesión especial están recogidos casi sin agregados en un tratado especial de la Mishná, *Eduiot* (Testimonios). El grupo incluía a varios ancianos que desarrollaron sus actividades antes de la destrucción del Templo y a algunos hombres jóvenes cuya influencia se sentiría después de una generación. Entre los discípulos jóvenes, encontramos los nombres de varios estudiosos que alcanzarían posiciones relevantes alrededor de la época en que se completó la Mishná. La amplia gama de personalidades incluía al venerable sabio R. Dossa Ben Harkinas; al brillante joven R. Eleazar Ben Azaria, a quien se nombró *nasi* —como candidato de compromiso— a los dieciocho años. También contaba entre sus filas al lógico y moderado R. Ishmael Ben Elisha y a R. Tarfon, el sacerdote excéntrico, hombre generoso y modesto, con un sentido del humor muy personal, que por lo general se dirigía contra sí mismo. También hallamos al Rabino Akiva, que daba los primeros pasos hacia el liderazgo de la generación siguiente.

R. Akiva Ben Iosef, "cuyo nombre resuena a lo largo y a

lo ancho del mundo entero", era una personalidad romántica y notable que eclipsó a todos sus contemporáneos. Nació en una familia común y su padre (o quizá su abuelo) era un prosélito. El mismo Akiva era pastor, piadoso en extremo, pero analfabeto; uno de los *ammei ha-aretz* (personas iletradas). Raquel, hija de uno de los hombres más ricos de Jerusalén, se enamoró de él y se propuso casarse a pesar de su pobreza y falta de educación, ya que percibía sus cualidades sobresalientes. Su padre les negó todo apoyo y la pareja vivió en la pobreza más absoluta. Akiva empezó a aprender a leer a los cuarenta años. Como accedió a la educación a una edad relativamente avanzada estaba dotado de una percepción profunda y original y enfrentaba cada problema desde un punto de vista completamente nuevo. Por consejo de su esposa —y con su apoyo— se ausentó de su hogar durante varios años, a fin de estudiar con los especialistas más importantes: R. Joshua y R. Eliezer. Durante este tiempo, Raquel era tan pobre que tuvo que cortarse el cabello para comprar comida. Cuando R. Akiva regresó a su hogar acompañado por muchos de sus discípulos, su avejentada esposa salió a su encuentro con timidez. Akiva se volvió a sus discípulos y les dijo: "Mis conocimientos y los de ustedes pertenecen a ella por derecho". También les dijo que la definición de un hombre rico era "aquel que tiene una esposa cuyos hechos son meritorios".

A pesar de que Akiva empezó como discípulo de los sabios de Yabné, éstos no tardaron en reconocer su erudición y el carácter magnético de su personalidad y lo invitaron a unirse a ellos como un colega. Participó en varias misiones políticas a Roma. Como vivió hasta una edad avanzada (la tradición habla de ciento veinte años) también se convirtió en el líder de la siguiente generación de sabios. Cuando empezó la rebelión de Bar-Kojba contra Roma, en 132 d.C., R. Akiva, a diferencia de la mayoría de los sabios de la época, no sólo la apoyó sino que llegó a declarar que Bar-Kojba era el Mesías. Aparentemente fue Akiva quien dio su nombre de lucha al líder rebelde (Bar-Kojba significa "hijo de una estrella" y recuerda el versículo: "De Jacob avanza una estrella", Números 24:17). Parecería

que antes de la rebelión, R. Akiva hizo muchos viajes por el mundo judío —desde Babilonia hasta Egipto, pasando por el norte de Africa y Galia— para recaudar fondos y obtener apoyo político y quizá también para coordinar un surgimiento semejante en Roma. Al llegar a Palestina, puso sus miles de discípulos a disposición de Bar-Kojba.

A las legiones romanas les costó muchos esfuerzos sofocar la rebelión. Se inició una lucha amarga, según las pautas de una "política de tierra devastada" que asoló a Judea. Esta guerra cobró cerca de un millón de víctimas, entre quienes se contó una generación entera de discípulos de Akiva. Después que los romanos terminaron con la rebelión, el emperador Adriano promulgó una serie de decretos represivos entre los cuales se incluía la prohibición de estudiar la Torá. Akiva, quien estaba convencido de que el estudio era la fuente de la vida judía, siguió enseñando públicamente, a pesar de los riesgos. Cuando un amigo le advirtió sobre los peligros, respondió con su famosa parábola: "El zorro vio cómo los peces escapaban de las redes en el agua y les propuso que fueran a vivir sobre tierra firme. Ellos le respondieron: 'Zorro, tú no eres el más sabio de los animales sino un tonto. Si vivimos con temor en el agua que es nuestro medio natural, cuánto más temeremos en la tierra firme, donde hallaremos la muerte' ". El Rabino Akiva logró preparar a un grupo de discípulos jóvenes, que se convirtieron en los líderes de la generación siguiente, antes de caer preso en manos de las autoridades romanas. Padeció la muerte de un mártir después de haber sido torturado y expiró con la oración *Shemá Israel* sobre los labios. Sus métodos didácticos y su método halájico fueron transmitidos por varios de sus discípulos y se convirtieron en la base para la perpetuación de la ley oral. Del mismo modo, su enfoque del misticismo llegó a ser el fundamento del estudio de este tema en los siglos posteriores.

Tenemos más información sobre los discípulos de Akiva que de cualquier otra generación de *tannaim*. En esta generación encontramos a R. Judá Ben Ilai, un moderado que predi-

caba la alianza con las autoridades romanas y un discípulo fiel que editó un comentario del libro de Levítico, *Torat Kohanin,* basado en el método de su rabino. R. Meir, un hombre dotado, cuyos repentinos comentarios brillantes azoraban a sus contemporáneos "que no podían comprender su sentido", procedía de una familia de prosélitos relacionados con el emperador romano. Trabajaba como empleado y su vida con su esposa famosa, Beruria, se vio signada por una serie de tragedias personales. Expositor fascinante y escritor muy dotado, sentó las bases para la escritura de la Mishná. Su contemporáneo, R. Simeón Bar Iohai, fue una figura carismática, melancólica y misteriosa que emuló a Akiva en su oposición consistente hacia los gobernantes romanos, razón por la cual se vio obligado a esconderse durante muchos años en una cueva con su hijo, R. Eleazar. Igual que Akiva, siguió su propio camino en el comentario de la Biblia. De la academia de Simeón surgieron los *midrashim* sobre Exodo (*Mejilta*) y sobre Números y Deuteronomio (*Sifrei*). Las generaciones posteriores también le atribuyeron la composición de la obra cabalística fundamental, el *Libro de Zohar,* del cual era el principal protagonista. R. Iossi Bar Halafta fue un hombre taciturno y moderado que contaba con el aprecio de todos. Su método halájico está considerado como el más confiable, en razón de su lógica coherente. El *nasi* hereditario del Sanedrín era Rabban Simeón Ben Gamaliel, Segundo, de la Casa de Hillel, quien se consideraba inferior a sus colegas, "un zorro entre leones". No obstante ello, logró reconstruir una forma de vida y una disciplina para el pueblo. La posteridad apreció en mayor medida su valor como legislador y aceptó casi todas sus reglas.

A Rabban Simeón Ben Gamaliel lo sucedió como *nasi* su hijo, R. Judá Ha-Nasi, el mayor erudito de su época, reverenciado por sus discípulos y por las generaciones posteriores. Mientras vivió se lo conocía con el nombre de *rabbenu hakadosh* (nuestro santo rabino) y, con el correr del tiempo, se llegó a llamarlo sencillamente Rabino. R. Judá reunía dos cualidades poco comunes: "Torá y grandeza en una misma persona". Fue tanto un académico descollante como la figura polí-

tica más conspicua de su tiempo. A pesar de ser ascético por naturaleza, adoptó una apariencia exterior de gran lujo y vivió en un palacio espléndido, no obstante ser un hombre enfermo y abstemio. Su posición peculiar se vio engrandecida por su fabulosa fortuna y por los lazos íntimos que lo unían a los gobernantes romanos. Hay muchos relatos acerca de su amistad con el emperador romano Antonino, que puede haber sido Marco Aurelio o Alejandro Severo.

Si bien vivió durante una época pacífica y mantuvo relaciones intachables con las autoridades romanas, R. Judá percibió que esa tranquilidad no duraría para siempre. Comprendió que era necesario aprovecharla, mediante la implementación de un plan que asegurara el estudio continuo de la Torá. Como temía que la gente olvidara por completo la Torá después de algunos años, decidió violar la prohibición aceptada de registrar la ley oral y componer una obra que incluyera sus puntos más importantes. De hecho, logró llevar a cabo esta idea y creó una obra cuya importancia y carácter santo sólo supera la Torá: se trata de la Mishná.

5. LA COPILACION DE LA MISHNA

Como la ley oral se transmitía de maestro a discípulo, a lo largo de los siglos, por medio de la instrucción oral, se hizo muy evidente la necesidad de ordenar y editar el material. Ello se debía a razones de memorización, en su mayor parte. La inmensa cantidad del material oral ya no podía confiarse a la memoria por medio de la repetición y el estudio intenso. En generaciones anteriores, cuando la ley oral seguía de cerca a la ley escrita, esta última servía, *inter alia,* como un instrumento para recordar al estudiante la *halajá* que derivaba de cada versículo. Este empleo del texto bíblico no sólo como una base legal y lógica de la ley oral sino también como una ayuda mnemotécnica pasó a la literatura talmúdica y a la literatura judía en general. Creó el concepto de *asmajta* (apoyo). Significa citar un texto bíblico que no es la fuente directa de la *halajá* pero que, mediante algún método exegético, se relaciona con una *halajá* conocida para servir como una ayuda de la memoria. El empleo de este método se generalizó tanto, que a veces resulta imposible diferenciar entre el comentario auténtico y aquel que sólo sirve como *asmajta.* No obstante, este uso del texto resultaba adecuado solamente para aquellos temas acerca de los cuales había muchos textos y una menor cantidad de comentarios y *halajot.*

Sin embargo, fueron muchas las áreas de la ley oral que se desarrollaron mucho más allá de los versículos aislados que les sirvieron de sustentación. En estas esferas, se consideró necesario clasificar numerosos detalles dentro de categorías más generales. Aparentemente, en un principio esto se llevó a cabo gracias a medios sencillos con el propósito de facilitar la memorización y el estudio. Algunos temas fueron clasificados y

ordenados mediante series numéricas; así es como encontramos listas de "cuatro causas principales de ofensa", "treinta y nueve tareas relevantes que está prohibido hacer en el Sabat" y cosas semejantes. Alrededor de estas definiciones se construyeron grandes superestructuras de *halajá,* con abundancia de detalles. Al mismo tiempo, los estudiosos se veían obligados a buscar reglas y generalizaciones que permitieran acrecentar la comprensión y el aprendizaje de esa cantidad de detalles. Estas reglas básicas no son conceptos o teorías legales fundamentales sino síntesis, es decir, intentos de organizar el material detallado de una manera particular y de hallar el denominador común para una cantidad de *halajot* aislados. De hecho, son muchas las leyes, algunas de ellas muy antiguas, que fueron formuladas de este modo. En algunas ocasiones se aclaraba el enfoque, como en el caso de "la regla importante para el sábado" o "la regla importante para el diezmo" en un intento por generalizar los detalles. Otras generalizaciones de este tipo, en cambio, no se mencionan como tales; es el caso de "las mujeres quedan exentas de todos los preceptos positivos relacionados con el tiempo". En algunas instancias, se formula el principio como un ejemplo básico del cual se infieren otras cosas, más que bajo la forma de una regla.

Aparentemente, este método y otros similares sólo servían como ayudas para el estudio; sólo demostraron su valor en períodos durante los cuales la vida y la cultura permanecieron en gran parte estáticas. No obstante, a medida que pasó el tiempo, ocurrieron muchos cambios y surgieron nuevos temas que requerían análisis, con lo cual aumentaba el material de estudio básico. En algunas ocasiones, resultaba fundamental reformular o modificar las reglamentaciones. Las disputas con los saduceos llevaron a los sabios fariseos a enfatizar ciertos aspectos de la *halajá.* Por otra parte, el hecho de que cada vez era mayor el número de extranjeros que participaban de manera activa en distintas esferas de la vida comunitaria judía también planteó la necesidad de hacer promulgaciones nuevas. Las relaciones políticas y religiosas con los samaritanos eran

inestables y, como consecuencia de ello, cambió la actitud halájica hacia esta secta.

La enorme cantidad de material acumulado a lo largo de varias generaciones empezó a constituir un problema en una época en que las instituciones religiosas y judiciales judías mantenían cierta jerarquía y empleaban métodos uniformes de reglamentación legislativa. Todos los asuntos en discusión se sometían al Gran Sanedrín, en el Templo, con el fin de establecer un juicio inequívoco. No obstante, durante la época asmonea empezaron a aparecer brechas en la uniformidad existente hasta ese momento. En los días de Hillel y Shammai se presentaron controversias evidentes cuando se reconoció oficialmente la existencia de dos escuelas diferentes de pensamiento.

La expansión de la educación elemental y su reorganización en el nivel nacional, por parte del sumo sacerdote Joshua Ben Gamala, unida a la apertura de las academias a una gama más vasta de la población, que llevó a cabo Hillel, provocó un mayor ingreso de estudiantes y el aumento correspondiente en la cantidad de maestros que organizaron sus propias academias, grandes o pequeñas. Esta tendencia fue aún mayor después de la destrucción del Templo, cuando la autoridad central se resquebrajó en muchos sentidos. Mientras todos los sabios se mantuvieron unidos y el grueso de la tarea de investigación y erudición estuvo en manos de un grupo de hombres, se conservó la uniformidad de la tradición. La proliferación de maestros y el establecimiento de escuelas separadas, en cambio, creó una plétora de formas y métodos de expresión, por más que no hubiera sido ésa la intención original. Cada maestro tenía su propio método y formulaba sus reglamentaciones orales, en su estilo particular. A veces, las diferencias eran exteriores, pero también hubo divergencias significativas, tanto deliberadas como inconscientes. Cuando los sabios se reunían ya no podían basarse en una sola tradición limitada y uniforme. Se veían obligados a comparar cierta cantidad de tradiciones; las de sus propios maestros y las de otros estudiosos. Ya no bastaba conocer las enseñanzas del propio tutor; el estudiante debía familiarizarse con el trabajo que habían hecho otros es-

pecialistas sobre el mismo tema o con tradiciones importantes. De manera que los estudiantes se veían obligados a memorizar grandes cantidades de material, a causa de la "expansión del conocimiento".

Aparentemente, estos progresos —que fueron evidentes durante varias generaciones, en el transcurso del período del Segundo Templo— indujeron a los estudiosos a establecer las estructuras a las cuales se ajustó la copilación del Talmud. Las leyes se clasificaron y expusieron mediante frases que resultaba fácil memorizar. En algunos casos, la misma brevedad iba en desmedro de la claridad, pues las formulaciones no podían incluir todos los detalles. De todos modos, servían como punto de referencia para distintos temas y asuntos que habían recibido una legislación clara. Se sabe que dichas leyes ya existían en la época del Segundo Templo y, probablemente, provenían de los principios del período asmoneo. No hay duda de que algunas leyes aisladas proceden de una época aún más temprana. Hay algunos *halajot* que el mismo Talmud atribuye al período de Nehemías, es decir, el comienzo de la época del Segundo Templo.

Parecería que fue el Rabino Akiva quien llevó a cabo la organización sistemática de la totalidad de la *halajá* en unidades claramente definidas. Sus contemporáneos comparaban su vigor para el trabajo con la actividad que despliega un campesino cuando sale al campo, reúne en su canasta todo cuanto encuentra a su paso y luego regresa a su casa con el objeto de ordenar cada especie por separado. Akiva había estudiado muchos temas desorganizados y los clasificó en categorías diferenciadas. Aparentemente, sus discípulos continuaron empleando sus métodos según las pautas generales establecidas por Akiva. R. Meir demostró ser el más dotado para esta tarea y su sistema sirvió como fundamento para el trabajo de codificación emprendido por R. Judá Ha-Nasi.

R. Judá empezó por clasificar la mayoría de los temas de la *halajá* en el sentido más amplio posible, en seis categorías, los "Seis órdenes de la Mishná", cada uno de los cuales se

ocupaba de temas relacionados entre sí. En varios de estos *sedarim* (órdenes) se ve una gran homogeneidad de temas, mientras que en otros se incluyó material con ligeras diferencias, a fin de abarcar todo el espectro de temas relevantes. Luego los órdenes se dividieron en libros más breves que se ocupan de temas más limitados: "Bendiciones", "Sabat" y demás. Cada uno de esos libros recibió el nombre de *masejet* (tratado), aparentemente por la palabra *maseja* (el telar donde se teje la tela). Los tratados están divididos en capítulos y los capítulos en unidades más pequeñas llamadas *mishnaiot* (singular: *mishná*) que se ocupan de *halajá* específica o de varios *halajot* relacionados entre sí.

Aparentemente, el trabajo general de clasificación se había ido desarrollando durante algún tiempo y el logro principal de R. Judá fue el de resumir la ley oral e incluirla dentro de un marco formulado de manera más precisa y restringida. Aprovechó el hecho de que a su academia concurría la mayoría de los estudiosos importantes del momento y discípulos de todas las escuelas. Empezó reuniendo material que contaba con la aceptación universal y aclarando su formulación. Como el objetivo que se proponía era elaborar un libro que pudiera servir como texto básico para las generaciones posteriores, resultaba fundamental dedicar todo el esfuerzo posible a presentar una formulación clara, a fin de abarcar todo un mundo en cada frase. El texto mismo debía ser muy conciso, ya que R. Judá suponía con acierto que no habría una revolución inmediata en los métodos de estudio y que la Mishná misma se enseñaría por vía oral como fundamento para todo estudio posterior. De manera que, cada oración o frase, en realidad era una síntesis a la cual se había llegado después de discutirla y analizarla en su academia.

En la nueva copilación se introdujeron muchos *halajot* y *mishnaiot* en su forma original. A veces iban acompañados por una explicación posterior y, en otros casos, sin cambio alguno, conservaban intacto el dialecto antiguo. (En la época talmúdica se comentaba que ciertos *mishnaiot* reflejaban no sólo el

método sino también el modo especial de expresión de los habitantes de Jerusalén o Judea.) Los *halajot* de aceptación general se registraban de manera tal que conservaran su esencia, pero también resultaba necesario sintetizar los métodos y las discusiones de varias generaciones de sabios. Ya se ha señalado de que R. Judá basó su obra en las copilaciones de R. Meir, pero éstas pasaron por alteraciones de los editores; correcciones, resúmenes, cita de distintos métodos o rechazo de las afirmaciones de una escuela en favor de las de otra. Así fue como se eliminaron muchas fuentes y, especialmente, viejas discusiones que ya habían quedado zanjadas por generaciones posteriores. No obstante, la Mishná conservó varios métodos controvertidos que no se habían aceptado como *halajá,* en virtud de la importancia que revestían para comprender el tema en discusión y por el valor que tenían como fuentes comparativas.

En la medida de lo posible, R. Judá trató de crear fórmulas que reflejaran el consenso general sobre la mayoría de los temas. Cuando creía estar expresando la intención fundamental de la *halajá* no señalaba la fuente, apuntándola como *stam mishná* (simple *mishná*) sin nombrar al autor o formulador. La mayoría de los *mishnaiot* contienen formulaciones de esta clase. Sin embargo, eran muchas las ocasiones en que los estudiosos no llegaban a conclusiones definitivas sobre un tema y, entonces, R. Judá identifica los principales métodos empleados en el análisis de la *mishná* nombrando a sus propulsores más importantes. A veces aparece una lista de las distintas opiniones en conflicto y, en otros casos, R. Judá afirma que un método en particular es el fundamental y lo anota de manera anónima, agregando las calificaciones y los puntos de vista de otros sabios. Por supuesto que hay un alto grado de consenso acerca de antiguas controversias que finalmente fueron resueltas, mientras que la cantidad de discusiones de la Mishná aumentan a medida que llegamos a la época en la cual vivió el mismo R. Judá. La Mishná es una vasta cantidad de material que corresponde a las opiniones de los sabios de la generación inmediatamente anterior a la del rabino Judá. Sin embargo, también incluye un registro detallado de las disputas de su propia ge-

neración y, en algunos casos, aparece su propio punto de vista bajo la forma de una opinión aislada que se opone al consenso general.

De acuerdo con las fuentes, R. Judá no se limitó a editar la Mishná sino que también la empleó de manera práctica durante sus estudios con sus contemporáneos. A veces alteraba su opinión sobre ciertos temas y, por lo tanto, introducía correcciones en los *mishnaiot*. Había casos en los cuales no podía introducir algunas de sus formulaciones nuevas porque la reglamentación anterior ya había sido aceptada y, en otros casos, aparecían agregados que contradecían sus propias decisiones anteriores. De la misma manera, había ocasiones en que una formulación nueva convertía a los *mishnaiot* previos en algo superfluo, pero como la regla era que "una *mishná* no se mueve de su lugar" se conservaban ambos juicios.

Todos estos hechos atestiguan la uniformidad y estabilidad de la Mishná mientras vivió R. Judá. Después de su muerte sólo se practicaron modificaciones y agregados menores y su proyecto permaneció esencialmente idéntico. Logró completar la Mishná y dotarla de su forma y carácter permanentes, culminando así el período de los *tannaim*. La posteridad quedó liberada de la tarea de estudiar enormes cantidades de *halajot* provenientes de centenares de fuentes, con el propósito de aprender la ley oral. Ahora se disponía de una obra clara que servía como fuente para todos los estudios nuevos. Aún no hay testimonios que permitan saber con certeza si la Mishná se registró por escrito y si se la distribuyó de manera amplia (como afirma una escuela de pensamiento) o si fue formulada por vía oral (como creen muchas otras). Sea como fuere, ahora era una obra completa y sagrada, superada en santidad únicamente por la Biblia.

6. LOS *AMORAIM* EN BABILONIA

La codificación de la Mishná y la muerte de R. Judá señalaron el principio de una nueva era: el período de los *amoraim* (del verbo *amar,* hablar o interpretar), intérpretes de la Mishná. Los miembros de la generación que cubrieron la separación entre los *tannaim* y los *amoraim* vivían aún durante los últimos años de R. Judá y alrededor de una generación después de su muerte. Estos sabios, jóvenes colegas y discípulos de R. Judá, sintieron la obligación de dedicarse a estudiar e interpretar la Mishná así como seguir copilando y editando el material de las fuentes provenientes de generaciones anteriores. Sucedía que R. Judá sólo había reunido una parte muy pequeña del vasto tesoro de sabiduría que se enseñaba en las distintas academias. Si bien se aceptaba que su trabajo de codificación era el más importante, también se consideró que sería conveniente conservar otros materiales como una ayuda para el estudio y con el fin de establecer comparaciones.

R. Hiia y R. Oshaia, sus discípulos más conspicuos, reunieron varias colecciones adicionales de la ley oral. Entre ellas, el volumen conocido como *Tosefta* (literalmente, agregado) ha subsistido como libro independiente. Esa obra también es una versión sintética de la ley oral, pero se basa en el método de otra academia: la de R. Nehemías, uno de los discípulos de Akiva. La mayor parte de los *midrashei halajá* (exégesis halájica) que dilucidaban y acentuaban los lazos entre las leyes escrita y oral, fueron reunidos y editados durante estos años. Otros estudiosos continuaron elaborando copilaciones de material tanaítico, pero no quedan sino algunos restos de él. La abundancia de este material queda ilustrada por una interpretación alegórica de un versículo del Cantar de los Cantares: "Tres

veintenas de reinas —hay sesenta tratados de la Mishná; cuatro veintenas de concubinas —los *toseftot*; vírgenes sin número —los *halajot*". Los *halajot* sueltos y las copilaciones del material tanaítico fuera de la Mishná se conocen con el nombre de *baraitot* (enseñanza exterior), es decir, material de afuera.

La tarea de conservar y codificar el vasto cuerpo de la ley oral prosiguió durante varias generaciones, mas su importancia fue decayendo a medida que el centro de interés del estudio de la Torá se fue dirigiendo hacia otro lado. Los estudiosos que se ocupaban de memorizar la gran cantidad de *baraitot* seguían recibiendo el nombre de *tannaim,* pero el término adquirió un significado nuevo. Los *tannaim* ya no eran los creadores de la ley oral, sino individuos que estaban dotados con memorias prodigiosas, aunque no siempre comprendían todo el significado de cuanto memorizaban. Durante muchas generaciones se los encontró en las academias más grandes y servían como archivos que los sabios empleaban a fin de aclarar o resolver distintos problemas que surgían en el curso del estudio de la Mishná.

Durante algunos siglos después (*ca.* 200-*ca.* 500 d.C.), los sabios recibieron el título de *amoraim.* En principio, dicho título se refería a una cierta tarea que surgió durante el período de los *tannaim.* Los grandes académicos hablaban al público general sobre temas de la *halajá* y *aggadá* (leyenda). Siguiendo la tradición, los sabios hablaban en hebreo desde una tarima, mientras sus discípulos repetían sus palabras en arameo (la lengua franca de la época) para aquellos que ignoraban el hebreo. Esos mismos traductores también trabajaban durante la lectura pública de la Torá. Repetían cada versículo en arameo, a fin de que todos pudieran comprender su contenido. De manera que, fundamentalmente, los *amoraim* eran traductores y, en algunos casos, simplificaban las enseñanzas halájicas básicas de los especialistas. Después de la época mishnaica, los sabios se consideraban a sí mismos como los *amoraim* de la Mishná. Su tarea consistía en explicar y exponer el texto a la gente, más que en crear *halajot* independientes. Con el correr

del tiempo, los *amoraim* se convirtieron en los mentores de la gente e introdujeron sus propias innovaciones halájicas. No obstante, siguieron usando el mismo título, por modestia.

Hubo otra razón que contribuyó a la significación histórica del período de terminación de la Mishná: el surgimiento de un centro de estudio independiente y de suma importancia en Babilonia. Si bien en todas las generaciones hubo estudiosos en Babilonia —entre quienes se contaron varios de los *tannaim* más importantes, como Hillel, por ejemplo— siempre se había visto la vida judía en Babilonia como dependiente de la cultura palestina y no como autosuficiente en asuntos espirituales. Sin embargo, cuando no surgió nadie que pudiera reemplazar al rabino Judá como líder espiritual y político, la autoridad del centro palestino se debilitó. Por otra parte, después de la muerte del rabino Judá se deterioraron las condiciones económicas y políticas de Palestina. La posterior emigración a otros países produjo un fortalecimiento de los centros de estudio en la Diáspora.

A medida que disminuía la importancia del centro palestino, el gran *amora* R. Abba Ben Ibo (conocido como Abba Arija, Abba el alto) se enfrentó con la tarea de establecer un centro espiritual en Babilonia (eventualmente eclipsó al centro de Palestina). Durante su juventud, R. Abba viajó desde Babilonia hasta Palestina con su tío y maestro, R. Hiia, discípulo y colega de R. Judá. R. Abba mismo había completado la mayor parte de su educación con el rabino Judá y era uno de los miembros del Sanedrín. Vivió muchos años en Palestina, pero sin duda volvía de vez en cuando a Babilonia. Por último, regresó a su país natal por razones personales. Allí encontró a una cantidad de estudiosos eminentes, mas descubrió que su organización era imperfecta y que el nivel era inferior al de Palestina. A R. Abba se lo reconocía como uno de los eruditos más importantes de Palestina. Había sido ordenado por el mismo R. Judá, había copilado *mishnaiot* y era un experto en las tradiciones, tanto de Palestina como de Babilonia. Como no quería ofender a los líderes comunales de Babilonia, se radicó

en la pequeña ciudad de Sura, en lugar de hacerlo en alguno de los centros de estudio más conocidos. En esa ciudad organizó una academia. Los estudiosos de Babilonia no tardaron en acudir a ese centro y fueron miles los discípulos que se congregaron para estudiar allí. Fue tan poderosa la influencia que empezó a ejercer R. Abba sobre la comunidad de Babilonia que se lo empezó a llamar simplemente Rav, nombre con el cual se lo conoce hasta ahora. Se reconoció la autoridad del centro de Sura sobre la mayor parte de la Babilonia judía y la academia existió bajo diversas formas, durante setecientos años.

Reconocido como un hombre piadoso y noble, Rav logró elevar el nivel de estudios de Babilonia gracias a su propio ejemplo, su ayuda y su aliento. Uno de sus contemporáneos más jóvenes, el sabio Samuel de Babilonia, estableció un segundo centro en la ciudad de Nehardea. Aunque después cambió de lugar, continuó siendo una academia paralela que mantenía una competencia amistosa con la de Sura, mientras Babilonia florecía como centro de la Torá.

Rav y Samuel formaron la primera generación de *amoraim* babilónicos que establecieron el modelo para el estudio de la Torá en ese país, durante las generaciones posteriores. Eran amigos íntimos, a pesar de que sus personalidades eran muy diferentes. La familia de Rav podía remontar sus orígenes hasta la casa de David y él estaba relacionado por matrimonio con el *resh galut* (exilarca o líder hereditario de la judería babilonia). Era muy versado en la tradición palestina de estudio y editó varias colecciones de *mishnaiot*. En su academia se elaboró el comentario definitivo sobre el libro de Levítico (conocido como *Sifra Debei Rav*) y varias de las principales oraciones del Año Nuevo se le atribuyen. Samuel era una persona completamente diferente, no sólo en su aspecto exterior sino también en lo que respecta a su ocupación. Mientras Rav se ocupaba del comercio en escala internacional, Samuel fue uno de los físicos más conspicuos de su tiempo, un gran astrónomo y el personaje más importante de la corte del exilarca.

El método de estudio que se elaboró en ambas academias

se concentró en la dilucidación de la Mishná mediante la cita de fuentes correspondientes, provenientes de *mishnaiot* externos, en un intento por llegar a un análisis de la Mishná desde todos los ángulos posibles. Como, según la *halajá,* no había forma de ordenar oficialmente a los estudiosos, fuera de Palestina, no podía aplicarse el título de rabinos a los sabios de Babilonia y, por lo tanto, se los llamaba *rav.* Este título daba cuenta de su carácter de eruditos sin otorgarles una posición halájica oficial. Puesto que, por la misma razón, no podía desarrollarse en Babilonia un cuerpo semejante al Sanedrín, en muchas esferas el objetivo del aprendizaje no pretendía, necesariamente, alcanzar decisiones halájicas claras. Esta restricción intensificó la tendencia natural de todos los *amoraim,* inclusive los de Palestina, a concentrarse en aspectos teóricos y elementales del estudio.

Las dos grandes academias diferían mucho en su enfoque del estudio y el análisis de la Mishná. Como resultado de ello, durante esa generación y las posteriores, el estudio se basó en las controversias entre Rav y Samuel. Más adelante quedó establecido que las reglamentaciones de Samuel prevalecerían en las cuestiones relacionadas con la ley civil, mientras que en las otras esferas se aceptarían las decisiones de Rav. Por supuesto que ello no fue un obstáculo para que sus discípulos siguieran estudiando ambos métodos.

En las generaciones siguientes fueron muchos los sabios de Babilonia que se trasladaron a Palestina y alcanzaron lugares de relevancia allí. Sin embargo, las academias de Babilonia ya eran tan grandes e importantes que desarrollaron sus propios métodos de estudio y escuelas de pensamiento independientes. Rav fue sucedido en Sura por su discípulo R. Huna, mientras que el heredero de Samuel fue R. Judá, quien también había estudiado con Rav; mudó la academia desde Nehardea a Pumbedita, lugar donde permaneció. Entre los estudiosos de la época se cuentan R. Hisda, que vivió hasta una edad muy avanzada; el ciego R. Shestet, uno de los hombres más eruditos de la época, de lengua aguda y puntos de vista muy definidos, "un

hombre más duro que el hierro" y R. Najman, yerno del exilarca, juez brillante en la tradición de Samuel.

La tercera generación de *amoraim* babilónicos se preciaba de dos personalidades descollantes: Rabba (apócope de R. Abba), un hombre brillante ("arrancador de montañas", según sus contemporáneos) que se convirtió en líder de la academia, siendo muy joven, y R. Iosef, el gran experto en la Torá. R. Iosef quedó ciego en la vejez, pero conservó su buen carácter y sus relaciones cálidas con los discípulos. Llegó a reemplazar a su amigo Rabba como jefe de la academia. Las discusiones entre ambos se convirtieron en una parte regular de los planes de estudio de las academias. Hubo estudiosos que llevaron a Babilonia resúmenes de los estudios desarrollados en Palestina. Este contacto renovado inspiró a dos sabios a quienes se considera como pilares de la erudición babilónica: Abbaie y Rava. Abbaie era el apodo con el cual Rabba llamaba a su sobrino, Najmani Ben Kailil (aparentemente, la palabra significa "pequeño padre", pues tenía el mismo nombre que el padre de Rabba, Najmani). Como era huérfano lo crió su tío y vivió en la pobreza como él; se ganaba la vida trabajando en el campo y estudiaba de noche y durante la temporada baja. Fue el discípulo preferido pero también un crítico agudo de R. Iosef; aprendió con ambos tutores y llegó a ser líder de la academia después de la muerte de R. Iosef. Rava, cuyo nombre completo era Abba Ben Rav Hamma, seguía otra escuela, la de R. Najman y R. Hisda. Fue un comerciante muy rico que mantenía lazos íntimos con la casa real persa; vivía en el próspero y conspicuo centro comercial llamado Mahoza. Aparentemente, Rava era más joven que Abbaie, pero eran amigos a pesar de la divergencia de sus opiniones. El Talmud babilónico cita cientos de controversias entre ambos; las discusiones entre ellos y sus discípulos son ejemplos clásicos de los métodos del Talmud. Ambos poseían mentalidades muy agudas, pero Abbaie tendía hacia el formalismo, mientras que su colega solía manifestar un enfoque algo más realista. Abbaie era más moderado en sus conclusiones y se inclinaba por las soluciones sencillas; las decisiones de Rava, en cambio, eran más claras, a pesar de

que su método halájico era más complejo. Estaban de acuerdo en muchos puntos y muchos elementos haláquicos importantes son el producto de sus esfuerzos conjuntos.

Su producción intelectual fue tan vasta y profunda que los estudiosos de la generación siguiente —R. Papa, R. Najman Bar Isaac y R. Huna Ben Rav Joshua— se dedicaron en gran medida a elaborar las teorías de ambos sabios y a extraer conclusiones a partir de ellas. Más tarde, se comprobó que la época de Abbaie y Rava había constituido un momento decisivo en el estudio de la Torá. Hasta ese entonces las tradiciones transmitidas de maestros a discípulos habían desempeñado un papel esencial; después del trabajo de estos dos sabios adquirió cada vez más importancia el análisis crítico, la investigación individual y el desarrollo de métodos nuevos. Como consecuencia de ellos resultaban más significativas, desde el punto de vista halájico, las conclusiones de las generaciones posteriores, a las cuales se había llegado después de análisis y eliminaciones.

En la sexta generación de *amoraim* babilónicos surgió otra figura de gran talla. Fue R. Ashí, líder de la academia de Sura, quien creó un importante centro para el estudio de la Torá. A pesar de la influencia decisiva que ejercieron sus actividades, es poco lo que sabemos sobre su origen y su trasfondo familiar. Se sabe que era un hombre de vasta fortuna que mantenía un contacto estrecho con las autoridades persas y era el líder político de la comunidad judía de Babilonia, cargo desde el cual ejercía más autoridad que el mismo exilarca. Por otra parte, se lo reconocía universalmente como el mayor erudito de su época. Se caracterizaba por esta combinación de "Torá y grandeza en una sola persona" tal como había sucedido con R. Judá Ha-Nasi. Se sintió impulsado a emprender la tarea de redactar el Talmud babilónico, pues temía que al no estar organizado, esa enorme cantidad de material oral caería en el olvido, con el correr del tiempo. Durante todos los años —y fueron casi sesenta, en que se desempeñó como líder de la academia— se entregó al proyecto de elaborar un marco para el Talmud babilónico. Fue una obra gigantesca, de mayor alcance que la copilación de la

Mishná, que requirió métodos de organización y edición completamente nuevos. R. Ashí no aparece citado en el Talmud con la misma frecuencia que los otros sabios, pero la gran cantidad de material citado de manera anónima lleva su sello personal.

La tarea que él emprendió no podía quedar acabada en el curso de una generación. Una vez que él terminó de establecer los cimientos de la obra, su sucesor, discípulo y colega, Ravina, se dedicó a continuarla. A estos dos eruditos se los considera "los últimos maestros"; culminaron el período amoraíta. Los discípulos de R. Ashí y sus alumnos prosiguieron con la tarea de redactar el Talmud babilónico; la obra final contiene los nombres de varios sabios que vivieron un siglo después que R. Ashí. No obstante, su contribución se centró en el agregado de ciertos elementos y en el trabajo de edición, ya que la tarea fundamental la habían llevado a cabo los dos estudiosos.

Durante casi doscientos años después, los especialistas estudiaron el Talmud introduciendo correcciones y agregados de menor importancia. Este grupo, conocido como los *savoraim* (expositores), dieron la forma final a la obra. En la mayor parte de los casos, sólo aparecen sus nombres y es muy poco lo que se sabe acerca de sus personalidades y logros. No se menciona a ningún estudioso que haya completado oficialmente la redacción y edición del Talmud (como sucede con la Mishná), de ahí la importancia de la frase: "El Talmud nunca se ha terminado". La actividad intelectual basada en el Talmud no alcanzó nunca un punto muerto; durante muchas generaciones posteriores siguió adoptando formas nuevas.

7. LOS *AMORAIM* EN PALESTINA

A pesar de que la muerte de R. Judá Ha-Nasi señaló el final del período mishnaico, el estudio de la Mishná continuó durante una generación más. Así se cubrió la distancia que separaba a los *tannaim* de los *amoraim,* tanto desde el punto de vista histórico como desde el intelectual. Los estudiosos de esta generación, que se abocaron al estudio y la interpretación de la Mishná, también editaron copilaciones de varios *mishnaiot.* Probablemente, toda esta actividad se haya debido al hecho de que no hubo un líder capaz de reemplazar a R. Judá.

R. Judá había nombrado como sucesor a la presidencia a su hijo mayor, Rabban Gamaliel Ben Rabbi. Este último era reconocido por sus cualidades morales, pero sin duda no se lo consideraba el mayor erudito de su época. Se nombró jefe de la academia a uno de los discípulos dilectos de R. Judá, R. Haniná. A partir de ese momento, si bien se veía a la presidencia del Sanedrín como un cargo de prestigio y de gran significación política, no se lo consideraba importante desde el punto de vista de la erudición. Al mismo tiempo, los líderes de la academia ya no tenían la autoridad social y política que había caracterizado al cargo de *nasi* durante la dinastía hillelita. Se trataba de un problema complejo, ya que entre los discípulos del rabino Judá se contaban académicos de la talla de R. Hiia y R. Oshaia, R. Iannai y R. Leví, quienes se vieron obligados a fundar sus propias academias y a copilar sus propios *baraitot.*

La auténtica actividad amoraítica comenzó a partir de la segunda generación. De todos modos, algunos de los discípulos de R. Judá aún vivían, incluyendo a los dos hijos de R. Hiia, Judá y Ezequías, y R. Joshua Ben Leví, famoso por su santidad.

La residencia del *nasi* y ámbito del Sanedrín, Tiberias —conocido en aquel entonces como *Beit Vaal Gadol* (el Gran Punto de Encuentro) — no era el único centro de importancia. Varios estudiosos siguieron estableciendo sus propios centros en otras ciudades; Lydda en Judea, Cesarea sobre la orilla de la Baja Galilea y Zippori en Galilea, rival tradicional de Tiberias.

La época del florecimiento del Talmud en Palestina está asociada con el nombre de un hombre, la encarnación de la sabiduría palestina, R. Iocanan (también conocido como Bar-Nafka: hijo del herrero). R. Iocanan —quien vivió hasta una edad venerable— había conocido a R. Judá Ha-Nasi en su juventud y fue uno de sus discípulos más jóvenes, pero hizo la mayor parte de sus estudios con R. Iannai y R. Ezequías. Su vida privada se vio signada por la tragedia, una alta cuota de sacrificios y una gran perseverancia en sus estudios. Había nacido en el seno de una familia próspera, mas se vio obligado a vender todas sus propiedades gradualmente a causa de su interés por la Torá. Vio morir a sus diez hijos (a pesar de que, según la leyenda, uno de ellos lo sobrevivió, marchó a Babilonia y se convirtió en uno de los académicos más notables de la cuarta generación). La época más gloriosa de la vida académica palestina comenzó cuando R. Iocanan fue nombrado jefe de la academia de Tiberias. El *nasi* del momento era el nieto de R. Judá, que llevaba el mismo nombre de su abuelo y a quien se denominaba *nesia* (presidente, en arameo) para diferenciarlo del abuelo. Algunas fuentes también se refieren a él como Rabino, ya que también era un académico relevante. Admiraba y apoyaba a R. Iohanan, había servido durante muchos años como presidente de la academia y había desarrollado métodos de estudio exclusivos de Palestina.

A pesar de que R. Iohanan había estudiado con sabios babilonios y respetaba a Rav y Samuel (en su correspondencia se dirigía a ellos como "nuestros maestros de Babilonia"), desarrolló un método propio. El método que usaban los académicos de Palestina para aclarar problemas solía ser más sencillo que el enfoque predominante en Babilonia. Los académicos

palestinos se sentían confiados, con la seguridad de que estaban autorizados para determinar *halajá* básica sin pretender interpretar la Mishná de modos complicados y casuísticos. Los principios básicos de R. Iohanan para las normas halájicas eran precisos, sin ambigüedades y trató de hallar un método uniforme para interpretar los distintos *mishnaiot.* Poseía una erudición enorme en literatura mishnaica así como en sus tradiciones y contaba con una gran capacidad analítica. En virtud de su personalidad fuerte y sus métodos de estudio, los académicos relevantes de Babilonia también aceptaban su autoridad, viendo en él al maestro de su generación. Muchos de los *amoraim* importantes de Babilonia decidieron trasladarse a Palestina, para estudiar con él. Los hermanos del gran *amora* Rabba le escribieron: "Tienes un maestro en Palestina, R. Iohanan"; esto implicaba decirle que hasta él podía extraer alguna enseñanza de este gran erudito. De hecho, una buena parte de los discípulos más conspicuos de R. Iohanan eran estudiosos babilonios que se radicaron en Palestina y se convirtieron en admiradores de los métodos de erudición de dicho lugar.

Entre estos babilonios estaba el discípulo brillante de Rav, R. Kahana, quien además era su amigo; R. Eleazar Ben Pedat, discípulo de Rav y Samuel, que llegó a ser el estudiante predilecto de R. Iohanan; los importantes sacerdotes R. Ami y R. Assi; el entusiasta R. Zira, famoso no sólo como académico sino por ser el hombre más justo y piadoso de su generación; R. Abba, el *daian,* y R. Hiia Bar Abba, discípulo ferviente que se convirtió en la mayor autoridad respecto de las enseñanzas tanto de su rabino como de muchos otros. De manera muy natural, todos los estudiosos palestinos se consideraban alumnos de R. Iohanan. El más conspicuo entre ellos era el aristocrático R. Iossi Bar Haniná de Cesarea, hombre culto y jocoso a quien se considera el prototipo de la frase talmúdica que dice: "De esto se reían en Palestina". También estaba R. Abahu, hombre culto, de cualidades nobles, famoso por su porte elegante. Era un comerciante internacional de gran fortuna que mantenía excelentes relaciones con los representantes

oficiales en Cesarea y era muy activo entre los no judíos y las distantes sectas herejes.

El que mantenía una relación más íntima con R. Iohanan era su cuñado, Resh Lakish, R. Simeón Ben Lakish, su colega y compañero en las discusiones. Resh Lakish había estudiado durante su juventud, pero la pobreza lo obligó a venderse como gladiador, prueba a la cual sobrevivió gracias a su gran capacidad física. Un encuentro decisivo con R. Iohanan cambió el curso de su vida. Se cuenta que R. Iohanan se estaba bañando en el Jordán cuando vio a Resh Lakish zambulléndose en el agua y le dijo con admiración: "Tu fuerza debería estar dedicada a la Torá". Rash Lakish, a su vez, se sintió impresionado por la gran belleza física de R. Iohanan y le dijo en el mismo tono: "Tu belleza debería estar dedicada a las mujeres". Luego R. Iohanan prometió a Resh Lakish que si abandonaba su forma de vida y volvía a sus estudios, le entregaría a su propia hermana en matrimonio. Su belleza correspondía a la de Resh Lakish. Este retomó los estudios y se convirtió en uno de los académicos de más renombre de su tiempo; fue respetado hasta por su cuñado. En esta última etapa de su vida, Resh Lakish se convirtió en un asceta que jamás reía ni hablaba en público con aquellos cuyo carácter fuera mínimamente objetable. (Se comentaba que aquellos con quienes Resh Lakish hablaba en el mercado podían obtener préstamos sin garantes.) Las fuentes citan cientos de discusiones intelectuales entre R. Iohanan y Resh Lakish. R. Iohanan veía esos debates como la forma más perfecta para acrecentar el conocimiento; cuando Resh Lakish estaba ausente decía que él era como un hombre que intentara aplaudir con una sola mano. Resh Lakish murió antes que su cuñado; éste se culpó a sí mismo por esa muerte, no halló consuelo y falleció poco después.

Durante la vida de R. Iohanan, la academia de Tiberias llegó a ser el centro de estudios más importante del mundo en lo referente a la ley oral. Su director era una autoridad tanto en *halajá* como en *aggadá* (leyenda) y se lo respetaba en el mundo entero. A pesar de que a veces incurría en ataques

de ira, R. Iohanan trataba a sus discípulos como hijos. Así es como lo describe el Talmud: "Si tomamos una copa de plata maciza, le echamos semillas de granada roja, la decoramos con rosas y la colocamos entre el sol y la sombra, su belleza es comparable a la de R. Iohanan". El centro palestino adquirió más prestigio aún en su época y más de una discusión babilónica se resolvía mediante una "carta a Palestina". Era tal la estima en que se tenían las enseñanzas de R. Iohanan que se solían aceptar sus normas inclusive cuando contradecían las opiniones de Rav y Samuel.

Se creó el cargo de *nehutei* (aquellos que bajan) a fin de estabilizar y regular los contactos entre la escuela de Palestina y Babilonia. Los *nehutei* eran académicos que iban desde Palestina hasta Babilonia para informar sobre las innovaciones de la academia de Tiberias. Algunos de ellos eran comerciantes que debían hacer ese viaje por razones de negocios, pero la mayoría eran emisarios de la academia de Palestina, a quienes se enviaba con ese propósito específico así como también —en algunas ocasiones— para obtener apoyo económico para una institución de estudio que la comunidad palestina no podía mantener. Los emisarios más conspicuos fueron el académico Ulla (a quien se conocía en Palestina como Ulla Bar Ishmael) y Raba Bar Bar Hanna (un viajero famoso por sus cuentos, que solían ser alegorías políticas y religiosas). Ambos eran contemporáneos de la tercera generación de sabios babilonios. También debemos mencionar a Rav Dimi y Rabin, emisarios de la cuarta generación de Babilonia. El Talmud babilónico contiene una apreciable cantidad de material originario de Palestina. Ello ilustra el hecho de que la sabiduría palestina se transmitía a las academias de Babilonia, donde se la analizaba y desarrollaba.

R. Iohanan vivió hasta una edad avanzada y gozó de tal prestigio y posición que muchas generaciones después se decía que él solo había creado y redactado toda la erudición palestina. Por cierto que tal cosa hubiera sido imposible, pero no

hay duda de que, junto con sus discípulos, fue él quien llevó a cabo el grueso de la obra.

La academia de Palestina siguió floreciendo durante la generación siguiente. Como todos los discípulos de R. Iohanan eran estudiosos de renombre y se los había alentado a entregarse a una actividad creadora independiente, no se produjo una crisis repentina después de la muerte del maestro. Prosiguieron con su tarea académica y siguieron llegando estudiantes de Babilonia, a pesar de que la academia de Tiberias ya no era el norte de los eruditos. El más famoso de los estudiantes babilonios fue el sabio R. Jeremías, cuyo método muy original de formular preguntas con las cuales se proponía aclarar los problemas marginales de la *halajá*, solía indignar a los maestros palestinos, pues no estaban acostumbrados a esa clase de discusiones. Sin embargo, R. Jeremías se consideraba palestino y, en una oportunidad, se burló de los estudiosos babilonios llamándolos "necios babilonios que, como viven en una ciudad oscura, pronuncian frases igualmente oscuras". Los babilonios aceptaron la crítica y reconocieron que "uno de ellos (los palestinos) vale por dos de nosotros (los babilonios) ".

Durante el siglo cuarto, ciertos procesos políticos nuevos empezaron a ejercer una presión creciente sobre la judería palestina y llegaron a provocar un empobrecimiento material y espiritual. La autoridad central de Roma quedó minada después de la caída de los últimos gobernantes de la familia de los Severo. Las luchas entre los distintos pretendientes al trono engendraron una buena medida de tensión, acrecentaron la carga impositiva y, por último, debilitaron los fundamentos económicos de todo el imperio. La comunidad judía de Palestina se hallaba en una situación particularmente vulnerable ya que, además de haber padecido las consecuencias de varias revueltas, la mayoría de los judíos eran campesinos; por lo tanto, no podían ocultar sus entradas a las autoridades. El cristianismo —que hasta entonces había sido la fe de una minoría perseguida— estaba empezando a adquirir poder y, a comienzos del siglo cuarto, se convirtió en la religión oficial del estado. La

consiguiente persecución de judíos afectó de manera muy grave a la comunidad palestina y resultó en una ola de emigraciones. Los judíos se mudaron a Roma, los países europeos o Babilonia; las academias palestinas se vieron obligadas a reducir sus dimensiones y disminuyó la cantidad de estudiantes. Resultó notorio que en la cuarta generación de *amoraim* y como consecuencia de la persecución y de la situación económica, la gente se sintió menos interesada por el estudio de la *halajá* que por el de la *aggadá,* pues esta última era más fácil de comprender y ofrecía consuelo a los oprimidos.

La situación era tan grave que los académicos palestinos se vieron obligados a acelerar la tarea de redactar y codificar la ley oral. Crearon una obra que correspondía al Talmud babilónico, conocida como el Talmud de Jerusalén. No se escribió en Jerusalén (en esa época era una ciudad pagana conocida con el nombre de Aelia Capitolina, a la cual los judíos tenían prohibido ingresar). No obstante, con el correr de los años, el nombre de Jerusalén se había convertido en sinónimo de la totalidad de Palestina. Aparentemente, la obra se completó en Tiberias, así como también en Cesarea, al menos en parte.

Si bien el material básico original era la Mishná y los métodos académicos eran idénticos en su esencia, hay diferencias notables entre ambos Talmud. El Talmud de Jerusalén trata en detalle varios temas que la obra babilónica ignora casi por completo: se trata de la *halajá* relativa a Palestina y su agricultura. Por otro lado, el Talmud de Jerusalén contiene muy pocas leyendas. Tal es el resultado paradójico de la preocupación intensa por la *aggadá,* en Palestina. Como los sabios palestinos dedicaban mucha atención a la *aggadá* y —especialmente durante las generaciones posteriores— a la elaboración de oraciones y poemas litúrgicos, no consideraron necesario editar literatura aggádica. Este material se reunió mucho más tarde en las obras conocidas como *midrashei aggadá* (exégesis aggádica).

Además de estas diferencias en la organización del material y en los métodos intelectuales y académicos, las obras también

son disímiles en la calidad de la edición. La redacción del Talmud de Babilonia se llevó a cabo con el mayor rigor y mesura y cada generación corrigió infinidad de detalles. El Talmud de Jerusalén, en cambio, nunca fue editado en el sentido estricto de la palabra. El material se copiló de manera imprecisa y apurada; ésa fue una de las razones por las cuales durante tanto tiempo, se lo consideró como una especie de apéndice, un hermanastro del Talmud de Babilonia. Por otra parte, el Talmud babilónico recibió su forma definitiva en un período mucho más tardío y por lo tanto se lo estimaba como una síntesis más autorizada de los problemas planteados por la ley oral. Incluso sus métodos académicos, de gran amplitud y agudo análisis intelectual, dejaban más lugar para el desarrollo intelectual. Durante siglos la atención se centró en el Talmud babilónico y sólo en los últimos siglos ha vuelto a despertarse el interés por el Talmud de Jerusalén, si bien nunca más que como una fuente secundaria. El cáudal de sabiduría palestina se estudiaba, sobre todo, a través de su reflejo en el Talmud de Babilonia o en las diferentes *midrashei aggadá.*

8. LA REDACCION DEL TALMUD BABILONICO

El método de redacción del Talmud refleja su naturaleza y los modos en que se diferencia de la Mishná. Esta última es fundamentalmente un libro de la ley; está formada en su mayor parte por reglamentaciones en todas las esferas de la legislación oral. Las divergencias de opinión entre los sabios aparecen de manera abreviada y las discusiones originales se citan con muy poca frecuencia, así como tampoco se analizan otros campos, como por ejemplo el *midrash* sobre la *halajá* y la *aggadá*. No obstante, el Talmud no es una obra completa en sí misma y debe vérselo como una especie de boceto sintético de las discusiones entre los sabios. Su significado fundamental no se encuentra en las condiciones halájicas sino en los métodos de investigación y análisis mediante los cuales llega a esas conclusiones. A pesar de la tarea de redacción y síntesis, el Talmud refleja los métodos de estudio de las academias babilónicas y debe verse como una muestra de la vida, como la esencia de la experiencia intelectual de muchas generaciones.

La tarea de edición llevada a cabo por R. Ashí no consistió en hacer un sumario de las discusiones mantenidas por cada generación; creó una estructura compleja y, el resultado final, fue una especie de simposio de puntos de vista sobre problemas halájicos, que cubría todas las generaciones. Buena parte de la atracción que ejerce el Talmud —además de sus cualidades indescifrables y enigmáticas— deriva de su forma única, del hecho de que contiene discursos y debates y no sólo conclusiones definitivas sino también las soluciones alternativas propuestas y rechazadas.

Por cierto que hubiera resultado imposible, e innecesario,

incluir todas las frases sabias pronunciadas a lo largo de los siglos en docenas de centros de enseñanza. Los editores se propusieron extraer las reglamentaciones y aseveraciones más importantes y representativas de las centenas de miles que había registradas e intentaron incluirlas a todas en una trama completa.

Si bien la estructura de las academias babilónicas cambió algo a lo largo de las generaciones, la forma básica continuó siendo más o menos la misma. Ello nos permite citar descripciones posteriores con el fin de reconstruir los métodos académicos de redacción y enseñanza. El estudio y la enseñanza de la ley oral no se llevaban a cabo dentro de un solo marco sino según formas diversas. El Talmud registra de manera preponderante los métodos de instrucción de la academia durante sus épocas de estudio más activo, pero también informa sobre otros métodos. El método de instrucción más popular era la exposición pública durante los *pirka* (sermones para los feriados) por parte de los académicos más conspicuos. Estos hablaban sobre temas halájicos a un auditorio que no necesariamente estaba compuesto por estudiantes. En algunas ocasiones, estos discursos públicos los pronunciaban sabios íntimamente relacionados con el exilarca o parientes suyos, con la supervisión y guía de los mejores académicos (los líderes de los centros de estudio). Más importante en cuanto a la amplitud y el número eran los sermones que se pronunciaban en las sinagogas, por lo general durante el Sábat. En estas ocasiones, el sabio se ocupaba de un problema halájico específico que tuviera un interés temático y, para atraer la atención de sus oyentes (entre quienes se contaban, por otra parte, muchas mujeres), introducía elementos aggádicos en su charla. El Talmud conservó en cierta medida este método de combinar *halajá* y leyenda en los sermones sabáticos. Los *midrashei aggadá* contienen una considerable cantidad de estos sermones (*Tanhumá* y *Psiktá*) y las obras halájicas del período gaónico también fueron escritas en este estilo. (Este método aún se emplea en las sinagogas de las comunidades de Irak.) La audiencia no desempeñaba un papel

pasivo en estos casos: formulaba preguntas y los académicos que se hallaban entre el público solían enfrascarse en discusiones con el disertante. Sin embargo, existía la costumbre de mantener esas discusiones en un nivel bajo, reservando las críticas agudas para las discusiones mantenidas en privado.

Si bien muchas innovaciones halájicas se expusieron por vez primera en el curso de conferencias públicas, el estudio mismo estaba confinado a la academia. El procedimiento de estudio había sido establecido en la antigüedad —según los sabios talmúdicos— durante el período de los profetas, o tal vez antes. La necesidad de contar con un procedimiento regular surgió por la inexistencia de un grupo de estudiantes profesionales; los académicos se veían forzados a dedicarse al comercio o los negocios para subsistir y estudiaban en sus ratos libres. Unicamente los *nasi* o los líderes de las principales academias eran mantenidos por fondos públicos, ya que dedicaban todo su tiempo al estudio, a pesar de que en algunos casos se entregaban a otras ocupaciones, si les era posible. Aparentemente, la mayoría de los académicos —igual que la mayor parte de la gente de aquella época— eran campesinos. Algunos, artesanos (sabemos que hubo sabios albañiles, herreros, zapateros, curtidores y escribientes, así como médicos) y otros, mercaderes o mercachifles. Sin embargo, el núcleo del alumnado de la academia lo constituían los estudiantes jóvenes a quienes sus familias mantenían y que podían estudiar durante varios años sin interrupciones, así como los hombres ricos que vivían de las rentas de sus tierras. Ambos grupos asistían a todas las clases del jefe de la academia. En algunos casos, él mismo era una persona adinerada o recibía subsidios públicos abundantes para mantener la academia, en cuyo caso él mismo pagaba los gastos de los estudiantes. Las academias grandes y permanentes también contaban con edificios donados o con tierras en las cuales se construían edificios permanentes. Por lo general, los estudiantes vivían en pensiones o pequeños hogares de estudiantes, mientras duraban sus estudios. De todos modos, inclusive en las mejores épocas, los estudiantes de tiempo completo constituían

sólo un pequeño porcentaje de los que asistían a las academias. Para el grueso de los alumnos existía el *iarhei kallá,* los dos meses del año (en Babilonia, Adar y Ellul, épocas bajas para la agricultura) en que los estudiantes iban a la academia. Se dedicaba cada uno de los meses a un tratado de la Mishná y se anunciaba el tratado que se analizaría en la etapa siguiente, explicándose también sus rasgos generales. De ese modo, los estudiantes podían analizar el tratado en sus casas, aclarar los problemas por sí mismos, reunir el material sobre el tema y llegar a la siguiente época de estudios con su propio caudal de interrogantes y respuestas.

El jefe de la academia presidía las sesiones, sentado sobre una silla o sobre alfombras especiales. En las primeras filas estaban los académicos importantes, entre los cuales se contaban sus colegas o los alumnos sobresalientes, y detrás de ellos todos los otros estudiantes. Cuando las academias eran más grandes, especialmente en Palestina, el orden de los lugares se basaba en una jerarquía establecida con mucho rigor. En la primera fila se sentaban los académicos más descollantes, en la segunda, los sabios de menor importancia y así seguía. Si un estudiante demostraba ser particularmente brillante o manifestaba erudición notable se lo hacía sentar en una fila más cerca del frente, mientras que aquellos cuya actuación resultaba desalentadora, debían retroceder. Esta costumbre se remontaba al Sanedrín, donde los que se sentaban en la primera fila de los académicos eran candidatos al *bet dín* (tribunal de justicia) cuando se necesitaba otro juez o cuando algún lugar quedaba vacío.

El jefe de la academia abría la discusión y señalaba las innovaciones o comentarios de la *mishná* que se tratarían ese día. A veces se encargaba a los académicos de la primera fila que cumplieran con esta tarea. En algunas ocasiones se leían extractos de la *mishná* y se pedía a uno de los *tannaim* (aquellos académicos cuya memoria prodigiosa servía de archivo viviente) que recitara uno de los *baraitot* relacionado con el tema; luego se discutía la *baraita* y su relación con la *mishná.*

En relación con cada *mishná,* había que aclarar una cantidad de cuestiones fijas. ¿Quién es el *tanná* cuyo método está reflejado en esta *mishná* (*man tanná*)? ¿Cuál es la fuente textual (*mnaḷán*) y la situación exacta a la cual se refiere esta *mishná* (*hiji dami*)? También había una cantidad de preguntas exegéticas y textuales que se proponían establecer la versión definitiva de la *mishná* y los nombres de los sabios o el orden y la ortografía exacta de las palabras; descifrar el significado de ciertos vocablos o de oraciones incompletas; descubrir los principios básicos que subyacían en la *halajá*; explicar las anomalías y las contradicciones existentes entre la *mishná* y otro material mishnaico. Además, era necesario extraer conclusiones halájicas y teóricas más amplias a partir del tema restringido que trataba la *mishná.*

El jefe de la academia o el sabio que pronunciaba la conferencia ofrecía su propia interpretación de los problemas. Los académicos presentes solían bombardearlo con preguntas basándose en otras fuentes, los puntos de vista de otros comentaristas o en sus propias conclusiones lógicas. En algunas ocasiones, la discusión era muy breve y se limitaba a una respuesta inequívoca y concluyente. En otros casos, algunos de los estudiosos presentes ofrecían soluciones alternativas y se iniciaba un debate extenso en el cual el jefe de la academia oficiaba de moderador, resumía la discusión o votaba a favor de un punto de vista determinado. Los temas que quedaban aclarados en cada sesión se transmitían a las otras academias (para la mayoría de las generaciones hubo dos academias principales en Babilonia) y los estudiosos de todo el país los analizaban. Estudiaban el material durante el año y, cuando el problema volvía a surgir, se agregaba el material nuevo —las propuestas, los comentarios y las reservas— a las reglamentaciones existentes.

Las discusiones de las academias eran libres y abiertas; se solía saltar de un tema a otro. Las discusiones sobre temas específicos solían ampliarse hasta convertirse en análisis elementales de varios temas o, de lo contrario, se alejaban del tema en cuestión para tratar un asunto completamente distinto. En

algunos casos —especialmente cuando se debatían cuestiones éticas o sociales— el análisis se ocupaba de la leyenda o el misticismo.

Como el estudio era muy intenso y constaba, en lo fundamental, del intercambio de opiniones entre los académicos, por lo común los estudiantes no podían comprender todo lo que se decía. Por ese motivo, se mantenían sesiones de repetición después de los períodos de estudio regulares. No las dirigía el jefe de la academia sino un maestro especial (o, en el caso de las academias grandes, varios de estos maestros) que recibían el nombre de *resh kalla* o *rosh bnei kalla*. Estos maestros explicaban y ampliaban el material y analizaban su significado, junto con los estudiantes. A los *rashei kalla* se los consideraba inferiores únicamente a los jefes de las academias (muchos de ellos alcanzaron tal posición) pero, de hecho, mantenían un contacto más estrecho con el conjunto de estudiantes que con sus superiores y se los apreciaba de manera especial. Según una teoría, la bendición aramea (*iekum purkán*), incluida en el libro de oraciones askenazi, se basa en la bendición de despedida que impartían los estudiantes al *resh kalla*.

La edición del Talmud hecha por R. Ashí se apoya en las actas de las discusiones llevadas a cabo en su academia que, por ser el centro de instrucción más importante, atraía a muchos estudiantes que habían asistido a otras academias y habían estudiado con los maestros más prominentes de la generación anterior. Su academia estaba familiarizada con una vasta cantidad de material que se enseñaba en otras partes; todos los estudiantes conocían parte de dicho material, al cual se citaba de manera anónima. Muchos otros temas que se mencionan de forma anónima en el Talmud babilónico son, en realidad, extractos de las discusiones mantenidas en la academia de R. Ashí o en instituciones presididas por sus discípulos, quienes continuaron su obra. No hay que ver los textos talmúdicos como protocolos exactos de las sesiones de estudio; constituyen una especie de resumen de los debates característicos de los sabios talmúdicos.

El trabajo de redacción y copilación no se apartó mucho de las reglas básicas, durante las generaciones posteriores. Se mantuvo tanto la forma de las discusiones como el ordenamiento por asociación. Por otra parte, como era necesario abarcar una gran cantidad de material y editarlo de acuerdo con el orden de la Mishná, solía notarse que una *mishná* determinada servía como punto de partida para una larga serie de discusiones sobre temas variados que sólo tenían relación remota con ella. Ese es el motivo por el cual el Talmud está ordenado según la clasificación muy general y vaga usada en el orden mishnaico: muchas cuestiones que, desde un punto de vista lógico, deberían aparecer en un tratado sobre un tema particular aparecen en otra parte, a causa de la relación asociativa. Esto resulta especialmente evidente en el caso de temas a los cuales el Talmud no dedica ningún tratado específico; aparecen después de ciertos tratados, por su conexión lógica con ellos o por una combinación de circunstancias. Así es como las leyes del luto están en el tratado *Moed Katán,* que se ocupa sobre todo de la *halajá* para los días intermedios de las festividades; las reglas para la redacción de los rollos de la Torá, *tefilín, mezuzot* y otras aparecen en el tratado que se refiere a los sacrificios en el Templo; hay más ejemplos de tal clasificación.

Se solía agregar material aggádico a los tratados, por diferentes razones asociativas, a veces según los temas, en otros casos, porque alguna discusión se alejaba del tema y trataba otros asuntos.

El hecho de que el Talmud es una especie de registro de discusiones llevadas a cabo en las academias queda demostrado porque en aquellos tratados que contienen una gran cantidad de capítulos, la mayor parte del material de estudio se incluye en los primeros capítulos. Ello sucede por dos razones: se contaba con más tiempo para estudiar esos capítulos y los estudiantes estaban más atentos. En los últimos capítulos, las discusiones son más breves y reflejan el procedimiento que se seguía en las academias.

Los índices incompletos y el ordenamiento del material no

son el resultado de una falta de talento editorial sino que corresponden a cierto enfoque. En toda la literatura judía hay muy pocas obras con un marco esquemático claro, porque se parte del supuesto de que, siendo la Torá un reflejo de la vida misma, no se la puede compartamentalizar de manera artificial sino que debe fluir naturalmente de un tema al otro.

Por otro lado, el Talmud respeta el detalle escrupulosamente y se ocupa de transmitir las afirmaciones con exactitud. Las fuentes se citan de manera rigurosa y se señala fielmente cualquier duda sobre la autenticidad o las tradiciones. Más aún, la redacción talmúdica originó una terminología exacta para la clasificación de las citas y los debates. Hay una forma especial de redactar las notas para los *mishnaiot,* los *baraitot* o para las máximas de una *amorá.* También existe una clasificación para distintos tipos de preguntas y una diferenciación entre los matices de las interrogaciones. El Talmud distingue, por ejemplo, entre las conjeturas y las suposiciones que se refutan al final de la discusión y aquellas que son aceptadas y entre las contradicciones irreconciliables y los problemas para los cuales se ofrecen soluciones. El orden en el cual se presentan los distintos asuntos también tiene importancia, ya que indica el peso relativo que se debe atribuir a las soluciones. Esta precisión, resultado del esfuerzo de varias generaciones, hace que el Talmud —que a primera vista se presenta como una obra desorganizada e incoherente— resulte ser, en realidad, un trabajo muy consistente, que cuenta con sus propios métodos fijos de análisis. Por la calidad del trabajo de edición, sirve como una fuente halájica de suma importancia, a pesar de que no era ése el objetivo original. Dada la profunda estabilidad de su método y de sus formas de pensamiento, su modo de expresión y estilo, la creación talmúdica pudo continuar durante muchos siglos.

9. EXEGESIS TALMUDICA

Inclusive antes de estar terminado, fue evidente que el Talmud se convertiría en el texto básico y la fuente principal de la ley judía. De hecho, es el último libro con material original de la literatura judía, pues las obras posteriores se basan en él en gran medida, derivan su autoridad de él y lo consultaron cada vez que había que aclarar problemas teóricos y prácticos.

Copias del Talmud o de tratados sueltos llegaron a todas las comunidades judías, hasta los puntos más remotos de Asia, Africa y Europa. No obstante, desde el principio, fue un tema de estudio difícil inclusive para los académicos mejor dotados. A causa de la falta de sistematicidad del trabajo de edición del Talmud, cada sección exigía cierto grado de conocimiento previo y, el trasfondo o el fundamento de los conceptos, no siempre estaba explicado con claridad. Como el material incluido reflejaba una forma de vida específica y el contenido de los debates que se sucedían en las academias de Babilonia, a veces los estudiantes de otros países o de otras épocas lo encontraban incompleto o inconexo. El lenguaje empleado también presentaba problemas. La jerga arameo-hebrea en la cual estaba escrito el Talmud continuó siendo el dialecto de la judería babilónica durante varias generaciones, pero en otros países, los judíos hablaban los dialectos de cada lugar. Hasta en Babilonia, el arameo terminó por ceder terreno al árabe, traído por los conquistadores musulmanes a mediados del siglo séptimo.

De manera que los estudiosos de las distintas comunidades de la Diáspora enfrentaban problemas en el curso de sus estudios y experimentaban la necesidad de consultar los comentarios al Talmud. Las autoridades naturales más indicadas para acla-

rar dichos problemas eran los jefes de las grandes academias babilónicas de Sura y Pumbedita. Estos estudiosos, a quienes se conocía con el nombre de *gaón* (que al principio significó el jefe de una academia grande, pero que cambió su sentido a lo largo de varios cientos de años de uso poco preciso), eran los herederos de los *amoraim* y, por ello, representaban una primera fuente para la explicación del Talmud. Los *gueonim* siguieron enseñando el Talmud según la tradición amoraíta. En los momentos culminantes de su carrera, una gran cantidad de discípulos se acercaban para escucharlos desde todos los rincones de la Diáspora. Para el mundo judío en general, sin embargo, su influencia estaba representada por las *responsa,* de las cuales sólo han quedado algunos restos. Las comunidades planteaban interrogantes relacionados con la *halajá* práctica, pero no faltaban las preguntas de interés teórico. En sus cartas de respuesta, los *gueonim* explicaban las palabras, los términos difíciles y trataban temas enteros (*suguiiot*). Estas cartas fueron los primeros comentarios al Talmud; no eran sistemáticas ni completas sino que se las elaboraba de acuerdo con las necesidades del momento. Los últimos *gueonim* fueron los primeros que compusieron comentarios a tratados enteros y aquéllos también consistían fundamentalmente en interpretaciones de palabras o frases difíciles. La literatura gaónica se ocupaba, sobre todo, de las reglamentaciones halájicas y las conclusiones prácticas que debían extraerse del texto talmúdico.

La necesidad de contar con una interpretación más general del Talmud se vio agudizada cuando se debilitaron los lazos con los *gueonim,* por distintas razones políticas. El gran imperio musulmán se desintegró y se dividió en una cantidad de reinos rivales a los cuales no siempre resultaba fácil acceder. El centro del califato, Bagdad (donde estaban las grandes academias) también decreció en importancia; varias revueltas terminaron por provocar la clausura de estas instituciones; así se puso fin a la época de los *gueonim.* Algunas comunidades judías —como las de Europa, por ejemplo— nunca pudieron mantener un contacto regular con los *gueonim* y se vieron obligadas a bastarse a sí mismas en los planos espiritual y cultural.

Cuando el centro de Babilonia empezó a declinar, durante el siglo once, ya se habían desarrollado dos centros judíos de importancia. Uno de ellos se encontraba en Magreb (Norte de Africa y España) y el otro en Europa (Italia, Francia y Alemania). Constituyeron el núcleo del desarrollo de dos tradiciones —la sefardí y la ashkenazi, respectivamente— que presentaron muchas diferencias entre sí, desde el comienzo. El centro afroibérico continuó la tradición de la judería babilónica. Se hallaba bajo el imperio musulmán, su idioma era el árabe, estaba expuesto a las mismas influencias culturales y mantenía lazos estrechos e ininterrumpidos con los *gueonim*. Desde Babilonia, se enviaron cientos de *responsa,* cartas y libros a los países del norte de Africa, para que sirvieran como guías a sus habitantes. Los judíos del oeste de Europa, en cambio, mantenían relaciones con Palestina (a través de Grecia e Italia) y derivaban de ese centro gran parte de la liturgia, así como los artículos básicos de la fe. Los judíos de los países musulmanes manifestaban una fuerte influencia de la filosofía árabe, de su ciencia, poesía y lenguaje, que en esa época estaban en su apogeo. Por el contrario, en esos momentos, Europa estaba sumergida en la ignorancia y las tinieblas de la Edad Oscura. En esos países, los judíos no podían aprender nada de sus anfitriones, y se vieron obligados a crear su propia vida espiritual, casi sin ayuda de las instituciones de la sabiduría judía. En vista de ello, no resulta sorprendente que hayan surgido dos escuelas paralelas de exégesis talmúdica: la sefardí y la ashkenazi.

Los estudiosos de España y del norte de Africa, al igual que los *gueonim,* tendían hacia un enfoque sistemático de los estudios judíos. Sus logros más significativos corresponden a la esfera de la *halajá* y las reglamentaciones halájicas; mantenían una visión general de los problemas, sin detenerse demasiado en los detalles. El primer comentario importante del Talmud, que produjo esta escuela, fue el de R. Hananel Ben Hushiel de Kairawan, en el norte de Africa. Se caracteriza por su notable brevedad, por la forma en que evita entrar en detalles y por el modo en que intenta resumir cada *suguiiá,* señalando su esencia y agregando explicaciones de palabras o términos

sólo cuando resulta absolutamente necesario. En algunos casos, Rabbenu Hananel no explica una sección determinada y se contenta con escribir "y esto es sencillo", con lo cual quiere decir que no requiere explicación alguna. Su contemporáneo y compatriota R. Nissim Gaón emplea un método similar en su obra *Mafteá Manulei Ha-Talmud* ("Una llave para las cerraduras del Talmud"). Este trabajo es más inconexo que el del rabino Hananel y se ocupa únicamente de la aclaración de algunos *suguiiot*. Ambas obras son depositarias de las enseñanzas y los comentarios de los *gueonim*. La literatura exegética sefardí siguió el mismo camino durante las generaciones posteriores. Aunque copió el ejemplo de la literatura ashkenazi, en algunos aspectos, y aunque los comentarios se volvieron más detallados y fáciles de estudiar, no cesó la tendencia a buscar las conclusiones halájicas, aclarar *suguiiot* como unidades de significado y pretender que se llegara a una síntesis del material talmúdico. Estos son los rasgos que caracterizan a los comentarios de los sabios españoles (conocidos con el nombre de *shitot* [comentarios]); el comentario de la Mishná de Maimónides, compuesto en el siglo doce; las obras de R. Meir Abulafia y Rabbenu Moisés Ben Najman (Ramban), escritas en el siglo trece, y las de R. Shlomo Ben Adret (Rashba), redactadas en el siglo catorce.

Las exégesis de las comunidades europeas presentaron un desarrollo diferente. A partir del período gaónico, surgieron académicos de relevancia en Europa. El más famoso de ellos fue Rabbenu Gershom de Mainz —conocido como Maor Ha-Golá (Luz de la Diáspora) por su gran influencia y la importancia de las reglamentaciones que introdujo. Compuso un comentario breve de varios tratados talmúdicos. Sin embargo, el mayor comentarista fue, sin duda alguna, R. Shlomo Iitzjaki de Troyes, conocido como Rashí, quien estudió con los discípulos de R. Gershom. Rashi vivió en el siglo once, estudió en academias alemanas y francesas, desempeñó un papel activo en distintas esferas, escribió una cantidad de obras de amplio alcance y compuso muchos poemas litúrgicos, varios de los cuales aparecen en libros de oraciones modernos. Sus mayores lo-

gros, empero, fueron sus grandes comentarios sobre la Biblia y su obra monumental sobre el Talmud babilónico, en la cual introdujo métodos exegéticos que tienen vigencia hasta ahora. Esta última obra puede servir como modelo para toda exégesis: está escrito en un hebreo puro y con gran claridad. Cuando su hebreo no le resultaba suficiente, no daba largas explicaciones sino que se limitaba a emplear la palabra extranjera adecuada. El comentario está escrito de manera sucinta, lo cual originó un dicho popular: "En los tiempos de Rashi, cada gota de tinta costaba una moneda de oro". Al mismo tiempo, se detiene casi en cada una de las oraciones del Talmud, explica la terminología difícil y aclara cada tema en su contexto, mediante el agregado de las palabras que resultan necesarias para completar una idea y la información sobre el trasfondo, en caso de necesidad. Rashi evitaba resumir los temas controvertibles o embarcarse en cuestiones de reglamentación halájica y, por lo general, no pretendía hacer una exposición extensa sobre la corrección de sus teorías.

Después de estudiar el comentario de Rashi durante muchos siglos, los académicos pudieron descifrar sus expresiones originales y demostrar cómo había llegado a la conclusión que estaba implícita en el texto, mediante la introducción de unas pocas palabras o cambiando el orden de los vocablos en la oración. De hecho, este comentario presenta la extraña cualidad de resultar fácilmente comprensible tanto para los especialistas como para los legos. Rashi logró interpretar la mayor parte del Talmud babilónico y, además, se ocupó de determinar cuál era el texto básico y establecer una versión definitiva para fines de estudio, que se acepta hasta el día de hoy. Escribió varias redacciones de trabajos exegéticos sobre algunos de los tratados, poniéndolos al día mientras trabajaba sobre ellos, a partir de la experiencia con sus numerosos discípulos. Si bien a lo largo de los siglos muchos estudiosos han criticado distintos detalles y han ofrecido sus propias interpretaciones, se acepta universalmente que la obra de Rashi continúa siendo el comentario fundamental y básico del Talmud.

En vida de Rashi, muchas copias de su obra circularon por todas partes; en algunos casos se trataba de *kuntresim* (folletos sueltos) antes que de libros y, por eso, se suele hablar de su comentario como del *perush ha-kuntres* (comentario en fascículos). En el momento de su muerte, aún quedaban comentarios incompletos sobre distintas secciones del Talmud y sus discípulos se ocuparon de terminarlos. A pesar de que no tuvo hijos varones, sus tres yernos, sus nietos y sus bisnietos formaron una de las dinastías más impresionantes de la historia judía. Todos ellos se ocuparon de copilar agregados y apéndices al trabajo exegético sobre el Talmud. Estos recibieron el nombre *tosafot* (agregados), porque los *baalei tosafot* (autores de *tosafot*) consideraban que ellos se limitaban a agregar algo a una obra que ya estaba completa.

Se cuenta la siguiente anécdota que pone de manifiesto la metodología de los *baalei tosafot* y la erudición inmensa, así como el esfuerzo intelectual dedicado al trabajo. No obstante carecer de sustentación histórica, proporciona una imagen vívida de sus métodos. Se decía que sesenta de los mayores especialistas de la época habían decidido que cada uno de ellos estudiaría uno de los tratados del Talmud, hasta adquirir un conocimiento exacto de todos sus detalles. Después que terminaron sus estudios, se reunieron y empezaron a analizar el Talmud juntos, desde el principio. Cuando llegaban a algún tema que tuviera una relación directa o indirecta con otro tratado, el especialista que había estudiado ese tratado particular hacía un comentario sobre el tema en cuestión o citaba la otra fuente. Luego, todos los sabios discutían el tema y compartían sus conocimientos. Fue así como el proyecto modesto de elaborar notas para el comentario de Rashi se convirtió en una obra mucho más vasta. Hasta cierto punto, los *tosafot* entran dentro del marco del comentario talmúdico y contienen muchos comentarios exegéticos, citas de los primeros comentaristas, discusiones sobre varias frases y versiones y demás. No obstante, se los debe ver como un paso hacia adelante, una continuación del Talmud, que emplea sus métodos intelectuales. Así como los sabios talmúdicos estudiaron la Mishná y aclararon sus distintas

facetas, los autores de *tosafot* se ocuparon de analizar el Talmud mismo y su obra se puede ver con el "talmud sobre el Talmud".

En su forma actual, los *tosafot* no son obras individuales de distintos autores sino un proyecto colectivo creado por los académicos de Francia y Alemania durante los siglos doce y trece. Algunos de los comentarios, las preguntas y las aclaraciones llevan el nombre de sus autores; otras se registran de manera anónima, como si se tratara del producto final de discusiones llevadas a cabo en distintas academias o del resultado de una síntesis hecha por los distintos editores. Existen por lo menos dos versiones básicas de *tosafot*: una de ellas lleva el nombre de la ciudad donde se la completó, *Tosafot Sens* y la otra, que es la principal y se la incluye en la mayoría de las ediciones publicadas del Talmud, se denomina *Tosafot Touques*. Otras versiones permanecieron como manuscritos hasta hace muy poco o sobrevivieron como trozos aislados en citas o en la obra de otros académicos.

Los *baalei tosafot* incluyen a R. Samuel Ben Meir, también conocido como Rashbam, el nieto de Rashi. El también escribió un comentario de la Torá, de espíritu mucho más racionalista que el de su abuelo. Era famoso por su gran piedad y por la observación fanática de los preceptos religiosos. Completó varias secciones del comentario del Talmud elaborado por Rashi. Más famoso aún era su hermano menor, Jacob Ben Meir, conocido como Rabbenu Tam. Trabajaba en el comercio pero, a veces, escribía sobre la gramática o la poesía hebreas tanto en el estilo ashkenazi como en el sefardí y compuso obras importantes sobre reglamentaciones halájicas. Sin embargo, su importancia fundamental radica en su obra como el mayor de los *baalei tosafot*. Prácticamente, cada una de las páginas del Talmud incluye comentarios hechos por Rabbenu Tam. Manifestaba un conocimiento tan sorprendente del texto talmúdico que los otros sabios lo consideraban como uno de los mayores especialistas talmúdicos de todos los tiempos, llegando a superar hasta al mismo Maimónides. Su brillo intelectual era tan vasto que un académico comentó que dudaba de emitir un jui-

cio sobre la base de las opiniones de Rabbenu Tam pues "tenía el corazón de un león y no se puede saber si su verdadera intención era interpretar las cosas de este modo o si sólo quería desplegar su inteligencia y no podemos refutar sus afirmaciones". Rabbenu Tam encontró un crítico agudo en su sobrino R. Isaac Ben Samuel, conocido como Rey. Este último solía defender a Rashi o a algún otro trabajo de exegesis aceptado en contra de los cuestionamientos de Rabbenu Tam, a pesar de que él mismo desarrolló otros métodos críticos. Uno de los más importantes, entre los últimos autores de *tosafot,* fue R. Meir de Rohenburgo. También fue un codificador de renombre y se lo puede ver como uno de los que puso término al período de los *tosafistas.* Intentó resumir los problemas halájicos.

Aunque los *baalei tosafot* no se ocupaban únicamente de la exégesis talmúdica, ya no es posible estudiar el Talmud sin tener en cuenta sus comentarios. Con su trabajo analítico de amplio espectro —que se caracteriza por su percepción crítica extraordinaria— marcaron el camino para todos los otros métodos de interpretación talmúdica. Inclusive la investigación más moderna del Talmud, con su enfoque sistemático, científico, no es más que una extensión y un desarrollo de ideas que los *tosafistas* fueron los primeros en abordar.

En el importante centro judío del sur de Francia se desarrolló un sistema intermedio que puede ubicarse entre el método de exégesis sefardí y el ashkenazi. Este centro estaba situado a mitad de camino entre los otros dos, tanto desde el punto de vista espiritual como geográfico, y ello se trasunta en su obra. Su mayor logro fue la obra *Bet Ha-Behira,* de R. Shlomo Ben Menahem, conocido como Ha-Meiri, quien combinó la exégesis textual y lingüística de los académicos ashkenazi con los resúmenes halájicos de la erudición sefardí. La expulsión de los judíos de Francia, durante el siglo doce, destruyó este centro y nunca más surgió otro igual.

Durante varios siglos no se elaboraron comentarios nuevos, a pesar de que se desarrollaron métodos de estudio e investigación. En el siglo dieciséis se volvió a encarar la exégesis más

abarcadora, en el gran centro judío de Polonia. La obra de R. Meir de Lublin es un ejemplo clásico de los comentarios que escribían los jefes de las academias, en ese país. En gran medida, se trata de una aclaración de los temas difíciles del Talmud y, más aún, de los *tosafot*. Su método es sencillo y, a su comentario, se lo considera fácil de entender aunque por ser el fruto de los estudios de una academia en particular, sufre el efecto de las fluctuaciones normales de los períodos de estudio y los distintos grados de interés manifestados por los académicos en diversos momentos.

R. Salomón (Shlomo) Luria, conocido como Maharshal, elaboró un método completamente diferente. Por lo general, sus comentarios son muy breves; trata muchas clases de problemas y propone reglamentaciones definitivas. Le interesaba de manera especial la tarea de establecer la versión correcta del texto talmúdico y su obra contiene miles de sugerencias para correcciones del texto, muchas de las cuales aparecen en ediciones posteriores del Talmud, sin comentario alguno. Durante varias generaciones, se analizaron y discutieron sus correcciones y notas.

El más importante e influyente de los últimos comentarios del Talmud es *Hidushei Aggadot Ve-Halajot* ("Notas sobre *Aggadá* y *Halajá*"), por R. Samuel Eliezer Edels, conocido como Maharsha. A diferencia de muchos otros comentaristas, quienes ignoraban el elemento aggádico del Talmud, el Maharsha continuó la tradición de los primeros comentaristas. Ofrece una interpretación más amplia de la exégesis talmúdica y una interpretación más vasta de la leyenda talmúdica, a través de la síntesis. Combina la aclaración por el método de exposición talmúdico *peshat* (literal), notas filosóficas al estilo de los sabios medievales y comentarios basados, hasta cierto punto, en la Cábala. Dedica su explicación de la sección halájica del Talmud al texto talmúdico mismo y también se ocupa detalladamente de Rashi y los *tosafot*. Empleó varios métodos, si bien se inclinaba por un enfoque sencillo y, a menudo, rechazó las propuestas de Maharshal acerca de correcciones textuales, por

considerar que carecían de sustento eficiente. Por otro lado, desarrolló varios aspectos nuevos de análisis y discurso. En un rasgo característico, concluía varios de sus comentarios con la frase *vadok* (analícelo), lo cual implica que hay lugar para un desarrollo más amplio del tema, a fin de llegar a una prueba más convincente. El comentario de Maharsha obtuvo gran popularidad; durante varias generaciones, el estudio del Talmud se basó en el análisis de la fuente misma, de Rashi y los *tosafot* y en el comentario de R. Samuel.

Después de la invención de la imprenta, la exégesis talmúdica se extendió a una velocidad tremenda. Se compusieron miles de obras para aclarar distintos tratados talmúdicos, temas específicos o ciertas clases de problemas. Sin embargo, hasta el momento actual, no se ha escrito ningún comentario sobre la totalidad del Talmud. El método de estudio más corriente consiste en emplear las grandes obras exegéticas clásicas, los comentarios sobre ellas y la exégesis de los mismos comentarios (que las generaciones más recientes denominan los "portadores de los estandartes").

10. LA IMPRESION DEL TALMUD

Después de la redacción final del Talmud, surgió la necesidad de hacer copias de la obra completa, con fines de estudio. En esa época, los libros se copiaban a mano y cuanto más denso era el trabajo, la tarea resultaba más laboriosa y cara. Los pocos ejemplares que existían eran guardados celosamente por sus dueños, que no siempre estaban dispuestos a prestarlos, aunque fuera para copiarlos. Varios de los libros escritos en la Edad Media incluyen conceptos elogiosos para aquellos que prestan y copian libros; ambos servicios se veían como un aspecto importante del estudio. Basta con recordar que el Talmud contiene alrededor de dos millones y medio de palabras, para comprender por qué había pocas copias y por qué transcurría tanto tiempo entre una y otra. Tal situación se daba inclusive en aquellas épocas en que no existían restricciones sobre su distribución o cuando la situación económica de los judíos permitía la copia generalizada de los textos. Aparentemente, muchas de las copias del Talmud las hicieron los mismos estudiantes, copiándolas de los libros que tenían disponibles en las academias y que no estaban señalados para el uso del público general, pues solían abundar en comentarios escritos. En la época de los *gueonim* era frecuente pedir a las grandes academias babilónicas que proporcionaran copias del Talmud. Según algunos indicios, aparentemente las primeras copias que circularon en España provienen de una versión que un *gaón* itinerante dictó de memoria. Los académicos acostumbraban memorizar grandes cantidades de material de la ley oral. Algunos tratados individuales se extendieron mucho porque solían contener asuntos didácticos de importancia práctica o porque se los consideraba como parte del curriculum elemental, pero las ediciones completas del Talmud eran muy poco comunes. El maestro de

Rashi, por ejemplo, jamás estudió el tratado *Avodá Zará* porque nunca pudo obtener una copia de dicho tratado. Aparentemente, esto era muy frecuente en más de una comunidad judía, en todo el mundo.

Si bien se podía atribuir tal escasez de copias a meras dificultades técnicas, el problema se veía exacerbado por las persecuciones. Durante la Edad Media se prohibió el Talmud en varias ocasiones, y esto ha vuelto a suceder en la época moderna. Muchos volúmenes se perdieron o traspapelaron en los peregrinajes ocasionados por los frecuentes decretos de expulsión; otros fueron confiscados por las autoridades. La prohibición de sacar libros del país, durante la expulsión de los judíos de España, tuvo un efecto especialmente destructor; allí se enterraron muchos volúmenes.

De manera que no debe sorprender que los judíos se hayan interesado de manera particular en la imprenta, desde un principio. Debían estudiar las técnicas de impresión y producir las letras ellos mismos, desde la etapa del diseño hasta la confección de los moldes de plomo. Parece que los primeros libros judíos impresos datan de alrededor de 1470. Después de los primeros intentos de impresión que resultaron positivos, se dieron a la tarea de imprimir la totalidad del Talmud. Fueron muchas las dificultades técnicas y el proyecto significó una cantidad enorme de trabajo, desde la copilación y la lectura de las pruebas hasta la impresión en sí misma. La primera edición impresa que se conoce apareció en Guadalajara, España, en 1482. No sabemos si en esa oportunidad se imprimió todo el Talmud, pues sólo han quedado algunos fragmentos. En la época en que se expulsó a los judíos de España —diez años después— y de Portugal —varios años más tarde— se confiscaron todos los libros judíos. Hasta hace muy poco tiempo se ignoraba la existencia de esta edición en particular. Otra edición más conocida, aparentemente nunca completada, se imprimió en las ciudades de Soncino y Pisarro; en otros sitios, aparecieron otras ediciones.

Durante todo este tiempo, los judíos temían comprometerse en la publicación del Talmud a causa de la actitud negativa que había asumido la Iglesia Católica. No obstante, en 1520, el Papa León X autorizó la publicación y comenzó a imprimirse la primera versión completa del Talmud, en la ciudad de Venecia. El trabajo lo hizo el impresor cristiano Daniel Bomberg, que había ido a Venecia desde Amberes. Bomberg desempeñó un papel muy importante en los anales de la impresión hebrea. Fueron muchas las obras fundamentales que se imprimieron por primera vez en su imprenta y recibieron allí su formato aceptado; fue él quien hizo la edición definitiva del Talmud babilónico. Para esa primera edición se determinó el formato básico de las páginas, el número de hojas y la ubicación de los comentarios principales en cada página; a partir de entonces, casi todas las ediciones han copiado ese formato. Se encuentran algunas excepciones a la regla pero, por lo general, se refieren de alguna manera (mediante marcas o divisiones especiales) al texto original. El texto talmúdico está impreso en el centro de la página, con el comentario de Rashi de un lado y los *tosafot* del otro. A fin de distinguir entre el texto y los comentarios, el primero se imprimió en letras cuadradas, una forma simplificada de las letras que aparecen en los rollos de la Torá, mientras que los segundos aparecen en letras cursivas. Como los judíos de Europa occidental no estaban acostumbrados a las letras cuadradas, cuyo origen es sefardí, las llamaban "escritura Rashi" (es decir, el tipo en el cual estaba impreso el comentario de Rashi). La imprenta de Bomberg no fue la única en emplear esas letras, pero ayudó a propagar la tradición y, durante siglos, la literatura exegética y rabínica se imprimió con esa tipografía. El orden de las páginas y las hojas tenía gran importancia práctica. Con la aparición de esta obra se pudo introducir un método exacto para señalar las citas con el nombre del tratado y el número de página y hoja (la hoja es la página doble, numerada de ambos lados). La impresión de los *tosafot* junto al texto revestía mayor importancia teórica. Durante el siglo diecisiete, el Maharal de Praga se quejó de los métodos de estudio de su tiempo y achacó parte de la culpa al hecho de que

los *tosafot* estuvieran impresos junto al texto talmúdico. De ese modo, sostenía, se desarrollaba la tendencia a aceptar fórmulas específicas basándose en los puntos de vista de los *baalei tosafot*.

Esta primera edición distaba mucho de ser perfecta; presentaba varios errores, defectos y una gran cantidad de omisiones. Todos ellos fueron corregidos con el tiempo. Las ediciones posteriores, en especial la que hizo otro impresor cristiano, Justiniano de Venecia, que también sirvió como modelo, por lo general intentaban perfeccionar las versiones anteriores. Las pruebas de las ediciones subsiguientes se leían con mayor exactitud y se incluían índices más detallados para los versículos bíblicos y las reglamentaciones halájicas; también se agregaban a modo de apéndices los comentarios de estudiosos contemporáneos. Este proceso de evolución continúa hasta la actualidad.

Poco tiempo después, el Papa Julio III intervino en el proceso de impresión y circulación del Tamud, prohibiendo su publicación y ordenando que se quemaran las copias existentes (1553-1554). Por ese motivo no se pudo imprimir el Talmud en Italia, y otros países europeos también se vieron afectados de manera indirecta. En muchos países sólo se lo podía imprimir con un permiso oficial; por lo común, los únicos que lograban obtener dicho permiso eran los impresores cristianos. La censura de la literatura sagrada judía en general y del Talmud en particular se hizo más severa. La edición de Basilea (1578 en adelante) es una versión truncada, al extremo que omite un tratado entero, *Avodá Zará*. Lamentablemente, muchas ediciones posteriores se basaron en esta versión incompleta. En Polonia, se imprimieron muchas ediciones antes de que el país cayera bajo la influencia jesuítica y una buena cantidad se publicaron en Amsterdam (que, como parte de los Países Bajos, tolerantes, permitía la publicación de casi cualquier libro hebreo) y en la Alemania protestante.

Dos ediciones importantes, cuya influencia subsiste hasta la actualidad, salieron a luz en Slavuta y Vilna. Las autoridades rusas, por razones particulares, decidieron restringir la publi-

cación de los libros judíos a la menor cantidad de centros posibles. Por ese motivo, las solicitudes destinadas a obtener el consentimiento necesario para publicar tropezaban con infinidad de obstáculos. Los dos trabajos antes mencionados se hicieron merced a un permiso y sirvieron para una cantidad de ediciones.

A partir de mediados del siglo dieciocho, comenzó la costumbre de imprimir en las ediciones del Talmud advertencias rabínicas acerca de la prohibición de publicar la obra durante un período de tiempo determinado. Aparentemente, la demanda de libros era limitada y, como los costos de impresión eran muy elevados, los editores temían que otros lanzaran más copias, con lo cual la competencia les haría perder dinero. Estas advertencias constituyeron las primeras reglas sobre el *copyright* y alentaban a los editores a continuar con su trabajo. Sin embargo, como no existía una autoridad religiosa central para todo el mundo judío, solía ocurrir que, por la falta de información sobre los acontecimientos que se desarrollaban en otras comunidades, o por otras causas, se concedían *haskamot* (literalmente, acuerdos, es decir, permisos) para producir varias ediciones del Talmud, de manera casi simultánea. Esto acarreó peleas entre los editores y, a veces, también entre los rabinos que habían firmado los distintos *haskamot*. Fue por esa causa que ciertas ediciones —algunas de ellas de calidad excelente— no pudieron aparecer completas por la competencia existente entre los editores. En oportunidades, diversas ciudades compartían el proyecto.

Las importantes ediciones de Slavuta y Vilna también estuvieron sujetas a controversias. Los editores de Slavuta produjeron una edición hermosa del Talmud, que se vendió de inmediato. Los editores de Vilna decidieron lanzar su propia edición antes de que venciera el período de la prohibición. Como la posición de la edición de Slavuta no era demasiado clara, los segundos también decidieron obtener una cantidad impresionante de *haskamot* de los rabinos de su región. Cuando los hechos salieron a luz se suscitó una polémica de propor-

ciones mayúsculas. Casi todos los rabinos de Polonia y Galicia apoyaron a los editores de Slavuta, mientras que los rabinos lituanos apoyaron a la editorial de Vilna. La controversia también tuvo implicaciones políticas, pues los editores de Slavuta eran hassidim y sus rivales era mitnagdim (opositores del movimiento hassídico) quienes mantenían una relación estrecha con el movimiento de la Ilustración. La disputa terminó en una tragedia pues, como resultado de la actividad de algunos informantes, los editores de Slavuta fueron condenados a prisiones severas y se clausuró su imprenta. En realidad, se los castigó por sus lazos con el movimiento hassídico y no por sus actividades como editores.

Si bien la obra de la editorial de Slavuta se continuó, en cierta medida en Zhitomir, en Ucrania, ahora la iniciativa estaba en manos de los editores de Vilna. Sus dueños eran miembros de la familia Rom y produjeron una gran cantidad de ediciones del Talmud. A muchas de ellas se las considera ejemplares, hasta el día de hoy. En algunos lugares —especialmente entre los hassidim polacos— no se aceptaban estas ediciones, fundamentalmente porque agregaban comentarios de académicos que no contaban con la aprobación universal. En general, se considera que las ediciones de Vilna son obras de arte, con una exactitud tipográfica muy superior a cualquier otra. Se relataban anécdotas hiperbólicas acerca de la exactitud de la edición.

Estas últimas ediciones del Talmud, publicadas a fines del siglo diecinueve y principios del veinte, contenían materiales nuevos en la forma de una cantidad de comentarios antiguos, copiados de manuscrito, que ampliaron el horizonte de los estudiosos, pues permitían hacer análisis comparativos. La proliferación de estudiantes, el mejoramiento de las condiciones económicas de los judíos en algunos países y la dimensión de precios de los libros han contribuido a la publicación de una gran cantidad de ediciones del Talmud, en el curso de nuestro siglo. La introducción de los modernos métodos impresores facilita y abarata la impresión.

En la segunda mitad del siglo veinte se produjo una cantidad de ediciones fotografiadas del Talmud (en su mayor parte basadas en las ediciones de Vilna) en distintos tamaños y formas. El número de ediciones parciales y completas ya debe haber sobrepasado el centenar. Al mismo tiempo, la invención de la impresión en *offset* detuvo el progreso, en el sentido de que ya no se somete al texto talmúdico al análisis, examen y corrección detallados que alguna vez fueron moneda corriente; así se perpetúan los errores (inclusive errores tipográficos), de una edición a la otra. Sin embargo, hay que destacar que en algunos países, especialmente en Israel, se están haciendo ensayos para lograr versiones mejores, agregar signos de puntuación, vocales y distintas ilustraciones. Todo esto señala el comienzo de una nueva clase de progreso en la publicación del Talmud.

Siempre se ha considerado al Talmud de Jerusalén como inferior al de Babilonia. Se hicieron menos manuscritos del primero y los grandes comentaristas no lo tuvieron en cuenta. La primera edición impresa del Talmud de Jerusalén la produjo Bomberg, en Venecia, en 1524, a partir de un solo manuscrito (el manuscrito Leyden, que ahora se encuentra en una biblioteca de esa misma ciudad). Se imprimieron varias ediciones de esta fuente que aún es considerada como la edición básica. Otra edición de importancia se publicó en Amsterdam, aparentemente basándose en varios manuscritos. Durante el siglo diecinueve se lanzaron ediciones en Zhitomir y Vilna (a cargo de la familia Rom). No obstante, en términos generales, aparecieron pocas ediciones del Talmud de Jerusalén, pues eran menos los académicos que lo estudiaban y su edición implicaba muchos problemas. Hasta el momento actual sólo se lanzaron alrededor de treinta ediciones y no se las puede comparar con el Talmud babilónico en cuanto a la precisión y la calidad del comentario. El Talmud de Jerusalén sigue esperando su redentor.

11. LA PERSECUCION Y LA PROHIBICION DEL TALMUD

Los sabios creían que lo que convertía en único al pueblo judío era la ley oral: la Mishná y el Talmud. Según lo afirmado por uno de los *midrashim,* en algún momento del futuro todas las naciones asegurarían que ellas también eran judías: "Entonces el Santo, bendito sea, dirá: aquel que tiene mi misterio en su mano, él es verdaderamente Israel. Y cuál es este misterio: es la Mishná". Tanto en ésta como en muchas otras historias semejantes, los sabios enfatizaban la importancia de la ley oral como una prueba del carácter singular de Israel, como la definición del judaísmo auténtico. La idea de que la ley oral era el baluarte del judaísmo también imperaba dentro del mundo no judío, especialmente entre los cristianos. Ya en los siglos siete y ocho se pretendió prohibir el estudio del Talmud, pero todos los intentos fracasaron. Durante varias generaciones, Europa oriental no fue consciente de los problemas internos del pueblo judío y de la importancia de su influencia espiritual, directa e indirecta. Sin embargo, cuando la Iglesia católica adoptó una actitud más severa hacia los enemigos, dentro de sus propias filas, también empezó a analizar la literatura judía y de manera especial, el Talmud.

Gran parte de la responsabilidad por esta actitud se debe adjudicar a varios conversos del judaísmo al cristianismo, que trataron de entablar discusiones públicas con los estudiosos judíos. Conocían muy bien el valor del Talmud para los judíos y dirigieron su hostilidad contra él. Algunos conversos pretendieron explotar los textos talmúdicos a fin de demostrar la verdad del cristianismo, pero fue inútil. R. Moisés Ben Najman, a quien se permitió hablar con libertad durante una discusión, comentó irónicamente que si las afirmaciones de su opositor

fuesen ciertas, los sabios talmúdicos se hubieran convertido al cristianismo. El hecho de que hubieran permanecido dentro del judaísmo era prueba suficiente del grado de verdad de la "evidencia" de los conversos. Al mismo tiempo, muchos gobernantes europeos, así como varios dignatarios eclesiásticos, estaban convencidos de que el Talmud contenía material anticristiano. Sobre la base de las acusaciones formuladas por informantes, ordenaron que se borraran de los libros todas las afirmaciones anticristianas y cualquier libelo contra Cristo. Esta campaña antitalmúdica y los distintos decretos de los papas alcanzaron su punto máximo cuando, como resultado de disputas internas dentro de la comunidad judía y la presión ejercida por algunos conversos, el Papa Gregorio IX ordenó quemar ejemplares del Talmud, en París, en 1240. Durante el siglo trece, se promulgaron varios decretos de ese tipo; uno de ellos, del Papa Clemente IV, en 1264, trajo como consecuencia que miles de ejemplares fueran a parar a las llamas. Para los judíos, la destrucción del Talmud representó una catástrofe nacional prácticamente sin parangón. R. Meir de Rotenburgo se sintió inspirado para componer un lamento que ha subsistido entre los lamentos del Nueve de Av. Los decretos no abarcaban a la totalidad de Europa. En la península ibérica no se quemó el Talmud, por ejemplo, sino que se lo censuró, eliminando aquellas afirmaciones que se consideraban ofensivas para el cristianismo.

Los líderes eclesiásticos no mantenían una opinión unánime sobre el tema. Un sínodo de la Iglesia, celebrado en Basilea en 1431, confirmó la prohibición absoluta del Talmud, pero también existían otras opiniones. En 1509, un converso llamado Johannes Pfefferkorn, intentó incitar a los líderes eclesiásticos a quemar el Talmud en todos aquellos países dominados por Carlos V. Sin embargo, un cristiano llamado Reuchlin, defendió la causa del Talmud. Si bien la controversia no quedó resuelta de inmediato y los obispos quemaron ejemplares del Talmud en varias ciudades, parecería que los argumentos de Reuchlin surtieron algún efecto. En 1520, el Papa León X autorizó la impresión del Talmud y, en las décadas siguientes, aparecieron varias ediciones. Esta situación no duró mucho

tiempo: como resultado de la intensificación de la Contrarreforma y de los esfuerzos de muchos conversos, el Papa Julio III volvió a ordenar la quema del Talmud en 1553. Parecería que este decreto —que se cumplió en muchos estados italianos— ocasionó la destrucción de decenas de miles de copias del Talmud. La dureza del decreto quedó suavizada por el anuncio hecho por el Papa Pío IV, durante el sínodo de la Iglesia en Trento, 1564, permitiendo la distribución del Talmud, con la condición de eliminar todas aquellas partes ofensivas para la religión cristiana. Como resultado directo de esta resolución, se imprimió la obra en Basilea, bajo la supervisión y crítica de monjes católicos. Se la truncó y censuró de la forma más espantosa, pero a pesar de ello el resultado no satisfizo a la Iglesia y, en bula papal anunciada en 1592, Clemente II terminó por prohibir el estudio del Talmud en cualquiera de sus versiones o ediciones. La prohibición no abarcaba la totalidad del mundo cristiano, pues una gran parte de Europa (los países protestantes y aquellos que se hallaban bajo dominio ruso y turco) no aceptaban la autoridad de la Iglesia católica. No obstante, se la aplicó en la mayoría de las regiones de Italia. Los judíos de Italia intentaron eludirla de distintas formas. Una de ellas era el estudio del libro *Ein Iaakov* (después que esta obra también fue prohibida, le cambiaron el nombre por *Ein Israel*), que contiene el texto aggádico del Talmud. Otra de las alternativas era estudiar el *Sefer Halajá* de R. Isaac Alfasi, que contenía gran parte de la *halajá* talmúdica. No obstante, el decreto contra el Talmud ejerció una influencia fundamental sobre la judería italiana, que nunca volvió a recuperar su esplendor. Fue un ejemplo histórico claro de que la comunidad judía que no estudia el Talmud está condenada al desgaste.

Ningún otro país europeo dictó una prohibición similar, pero hubo una tendencia generalizada a censurar el Talmud. En épocas posteriores, los editores restauraron de manera gradual y clandestina aquellas secciones que habían sido prohibidas, pero a pesar de estos esfuerzos, las mejores ediciones del Talmud están mutiladas, en virtud de los cambios y las "correcciones" introducidos por los censores.

El arquetipo de tales ediciones fue la de Basilea. En ella, el censor quitó o corrigió todas aquellas partes del texto que él consideraba ofensivas para el cristianismo o para distintos pueblos o lo que él veía como reflejo de puntos de vista supersticiosos. El censor de Basilea, el padre Marco Marino, fue el primero en borrar la palabra prohibida *Talmud,* reemplazándola por otros términos tales como *Guemará* o *Shas,* iniciales de palabras hebreas que denotan Seis Ordenes. Cada vez que el texto empleaba las palabra *min* (hereje, originalmente aplicada a las sectas gnósticas y en muy pocos casos a los cristianos) él la reemplazaba por saduceos a epicúreos. Cualquier mención de Roma, inclusive cuando se trataba de una referencia evidente al reino pagano de Roma, se convirtió en *Aram* (Mesopotamia) o *Paras* (Persia). También se prohibió y corrigió el uso de las palabras *meshumad* o *mumar* (converso). La palabra *goi* (gentil) constituía un problema grave para los censores, quienes siempre la cambiaban; en algunos casos, ello intrigaba a los estudiosos, porque a veces no percibían la intervención del censor. Durante un tiempo se cambió *goi* por *akum* (iniciales de "adoradores de estrellas"), pero un converso informó a las autoridades que este término también constituía una afrenta al cristianismo, ya que *akum* también denotaba las iniciales de "adorador de Cristo y María". De manera que hubo que encontrar sustitutos y, el más común, fue la inserción de la palabra *kuti* (samaritano) para reemplazar a *goi.* En la edición de Basilea el censor ordenó insertar la palabra *kushi* (africano, kushita) en lugar de *goi.*

Cada vez que aparecía alguna referencia ofensiva a Jesús o al cristianismo en general, se borraba todo el comentario y hasta se hizo desaparecer el nombre de Cristo de manera sistemática, inclusive en aquellas referencias que no eran negativas. El censor de Basilea también decidió anular lo que él consideraba como ejemplos de personificación de la Deidad, así como las leyendas enigmáticas. En algunos casos, agregaba sus propios comentarios al margen. Cuando el texto afirma que el hombre llega al mundo sin pecado, por ejemplo, él agregó: "Según la creencia cristiana, todos los hombres nacen con la mancha del

primer hombre". También eliminó aquellas partes que consideraba ofensivas para la modestia e hizo otros cambios, como en el caso del dicho talmúdico: "No se puede considerar hombre a quien no tiene esposa". Ello ofendía su sensibilidad de monje-célibe. Lo alteró y puso "... al judío que no tiene esposa". El tratado *Avodá Zará* no se incluyó para nada, pues se ocupa de los días sagrados de los no judíos y de las relaciones que se debían mantener con ellos.

Si bien otras ediciones restituyeron las omisiones y las anulaciones, siempre había censores nuevos en otros países que introducían otras distorsiones y cambios. Las autoridades rusas, por ejemplo, decidieron que no se podía mencionar a Grecia en el Talmud ya que, supuestamente, la cultura rusa estaba inspirada en la griega, de manera que se cambió la palabra cada vez que aparecía. Algunos censores rusos decretaron que la frase "lengua griega" resultaba ofensiva y la cambiaron por "lengua de los *akum*". La ignorancia de más de un censor produjo faltas en la ortografía de los nombres, que se perpetuaron de una edición a otra. Algunos cambios se debieron a cálculos políticos efímeros, tal como la orden del censor ruso en la época de la guerra ruso-turca, en el sentido de que había que reemplazar la palabra *goi* por Ishmael. Este cambio generó toda una serie de errores absurdos.

El Talmud no fue la única obra que padeció la tarea del censor; sin embargo, por su alcance y posición y por los miles de cambios que experimentó con el correr de los siglos, resultó imposible corregir todas las mutilaciones, inclusive en aquellas ediciones publicadas en países libres de censura. La impresión en *offset* perpetuó muchos de los errores y las omisiones. En las últimas ediciones se han hecho esfuerzos por restaurar la forma original del texto.

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

12. LA ESTRUCTURA DEL TALMUD

Las versiones del Talmud de Babilonia y Jerusalén están ordenadas según la Mishná, a la cual exponen y elaboran. La Mishná está dividida en seis secciones básicas o *sedarim* (órdenes). Estos órdenes, conocidos por sus iniciales hebreas como *shass,* se han convertido en un sinónimo del Talmud, especialmente a partir del momento en que los censores cristianos decidieron que la palabra Talmud era tabú. Cada orden se ocupa de una categoría específica de problemas.

Seder Zeraim (orden de las semillas) está consagrado a la *halajá* relacionada con la agricultura y los granos palestinos, las ofrendas que se deben entregar a los sacerdotes y los levitas y los regalos para los pobres. El orden de los tratados no es idéntico en todas las ediciones, pero suele responder al tamaño o, más exactamente, al número de capítulos. Por lo general, cada tratado se ocupa de un tema específico: así, el tratado *Shevi'it* se ocupa de las leyes de la *shemitá* (el séptimo año, cuando se deja descansar la tierra) o el *Bikurin* (de las ofrendas de los primeros frutos), pero a veces se agregan problemas relacionados con el tema específico. Los setenta y cuatro capítulos de este orden están divididos en once tratados. El único que sale un poco de lo común es el primero, *Barajtot,* pues no se ocupa de leyes agrícolas sino de bendiciones y oraciones. En otras versiones se pasó este tratado al orden *Moed.* Como a *Seder Zeraim* también se lo conocía con el nombre de *Seder Emuná* (orden de la fe: se decía que "el hombre cree en la vida eterna y, por lo tanto, siembra"), es correcto ubicar al tratado *Barajtot* al comienzo del orden.

El segundo orden es *Seder Moed* (Feriados). Sus doce tratados comprenden de manera especial los festivales, a lo largo

del año. El tema abarca desde las leyes del Sabat (a las cuales se dedican dos tratados) hasta leyes para los días de ayuno. El tratado *Shekalim* constituye una excepción, pues se ocupa del impuesto del medio siclo —que cubría el mantenimiento del Templo—, las formas de cobrarlo y de distribuirlo. Como este impuesto se cobraba en plazos regulares, se incluyó el tratado en el *Seder Moed.*

Seder Nashim (Mujeres) es el tercer orden y trata fundamentalmente de las leyes relacionadas con el matrimonio, desde la ceremonia misma hasta las leyes del incesto, el divorcio y la propiedad. Hay cinco tratados sobre estos temas y dos más son apéndices: *Nedarim* (Votos), que corresponde, en cierta medida, a las relaciones entre marido y mujer, y *Nazir,* que comprende las leyes relacionadas con el *nazirite* (asceta que hace votos especiales). El tratado *Sotá,* que contiene *halajá* sobre las mujeres sospechosas de adulterio, también cubre temas más remotos que sólo se incluyen aquí por las asociaciones que plantean.

El cuarto orden, *Nezikin* (Daños), también se conoce con el título de *Ieshuot* (Rescates), pues trata de manera extensa las formas para salvar a la víctima de su perseguidor. En sus orígenes comenzaba con un tratado que también se denominaba *Nezikin* y concernía a la jurisprudencia civil. Sin embargo, como era un tratado muy largo de treinta capítulos, se lo dividió en tres partes que recibieron el nombre de puertas: ahora se titulan *Baba Kama* (primera puerta), *Baba Metzia* (puerta intermedia) y *Baba Batra* (última puerta). En términos generales, este orden se refiere a la ley penal y civil, al procedimiento en los tribunales, los votos, los castigos y demás. Una sección del código religioso criminal estaba dedicada a la prohibición de cualquier forma de culto pagano y había un tratado especial sobre este tema (*Avodá Zará*). Otro tratado, *Horaiot* (Decisiones), corresponde al problema crucial acerca de lo que se debe hacer en el caso de que el Sanedrín tome decisiones equivocadas que induzcan a todo el país a cometer un error. El tratado *Eduiot* (Testimonios) es una copilación de testimo-

nios sobre *halajá* antigua que corría peligro de caer en el olvido, así como sobre aspectos poco comunes de la *halajá*. Aparentemente, todos estos testimonios se reunieron durante una sesión especial de la corte de Yabne. Otro tratado, que no corresponde a este orden y difiere de la mayoría de los restantes tratados, es *Avot* (Padres). No se ocupa de *halajá* sino de ética y filosofía. Contiene las sentencias y los aforismos de los sabios mishnaicos. A causa de su contenido muy peculiar, este tratado se incluyó en muchos libros de oraciones y fue traducido a otros idiomas.

El orden de *Kodashim* (Objetos sagrados) se refiere fundamentalmente a las leyes relacionadas con el Templo y los sacrificios. De los once tratados de este orden, diez se ocupan en detalle del procedimiento a observar en el Templo y de los tipos de sacrificios. El onceavo, *Hulin* (Objetos comunes) —que en épocas antiguas también recibía el nombre de *Shehitat Hulin* (sacrificio común) — es el único que no se vincula con los sacrificios. Contiene las reglas sobre el sacrificio ritual y detalles acerca de las comidas kosher y no kosher, así como varias leyes sueltas que no eran suficientemente numerosas como para merecer un tratado aparte.

El sexto orden, *Toharot* (Pureza), se ocupa del tema *halájico* más complejo y comprometido: las leyes de la pureza y la impureza rituales. Estas leyes —observadas de manera especial en la época del Templo (y durante varias generaciones posteriores, en Palestina) — constan de detalles minuciosos y muy complejos basados en tradiciones antiguas, en las cuales no siempre se puede percibir la relación lógica. Un solo tratado, *Nidá,* poseía sentido práctico en aquella época, pues discute las leyes sobre la impureza ritual periódica de las mujeres. Se considera a éste como el orden más difícil y hasta los mayores *amoraim* se vieron en aprietos para descifrarlo.

Según la versión moderna, en total hay 517 capítulos (con leves variantes, según las versiones), ordenados en sesenta y tres tratados. La cantidad tradicional de tratados era sesenta; el número actual sería el resultado de la división de varios tratados, como en el caso de *Nezikin,* en secciones independientes.

Los distintos tratados ya tenían sus propios nombres en el período talmúdico, los cuales, por lo común, reflejaban el tema central; esos nombres han subsistido sin cambios. Los capítulos también tienen nombres; algunos provienen de la era talmúdica, pero en este caso no se basan en el contenido sino en la palabra inicial.

Cuando había varios capítulos que empezaban con palabras idénticas, a veces resultaba necesario darles nombres que los diferenciaran. Sin embargo, no se ponía demasiado énfasis en dichos nombres. Por lo general, el orden de los capítulos en cada tratado es estable, a pesar de que no siempre puede presentarse como algo lógico y ordenado. En algunos casos, el tratado está ordenado de manera sistemática; va de lo general a lo particular; no obstante, en varios tratados, el criterio que se sigue es el orden de la ley en estudio. En esos casos, el material sobre la primera parte de un mandamiento está ubicado al principio. Frecuentemente, aquellos tratados que incluyen algún material agregado al tema central están ordenados de tal manera que primero se discute el tema y luego se añaden los asuntos marginales. También existía la tendencia a comenzar varios tratados con temas controversiales que despertaran el interés o la curiosidad del lector, aunque no tuvieran necesariamente mayor importancia.

Los capítulos de la Mishná están divididos en subsecciones llamadas *mishnaiot,* cada una de las cuales se ocupa de una ley o de varias leyes relacionadas entre sí. La subdivisión de los *mishnaiot* no es uniforme; hay diferencias, según las tradiciones. De todos modos, en todas las versiones impresas de la Mishná, la división es casi idéntica. Esa es la razón por la cual los índices de la Mishná citan el tratado, el número del capítulo dentro del tratado y el número de la *mishná* en el capítulo. La frase, "Todo Israel tiene una parte en el mundo por venir" por ejemplo, aparece en *Sanedrín,* Capítulo 10, *Mishná* 1. En la Edad Media sólo se citaba el número del capítulo, casi siempre sin agregar el número del tratado, pues se suponía que

todos lo conocerían. Tampoco se nombraba la *mishná,* pues todavía no existía una división permanente en *mishnaiot.*

Si bien los *amoraim* estudiaban todos los órdenes de la Mishná, se concentraron, al menos en Babilonia, en los cuatro que se ocupaban de las cuestiones de la vida diaria. Estos órdenes conforman, en esencia, el tema del Talmud de Babilonia. El orden *Zeraim,* que se refiere a leyes agrícolas, sólo tenía una leve relación con la vida en Babilonia, ya que la mayor parte de la *halajá* correspondía a la Palestina de la época del Templo. En este orden, el único tratado concerniente a la legislación para la vida cotidiana, oraciones y bendiciones, es el *Barajtot.* El orden *Toharot* tampoco es de mayor uso práctico en Babilonia; se estudiaba sólo el tratado *Nidá,* vinculado con los rituales para la purificación femenina. El Talmud babilónico analiza la mayoría de los tratados de los otros cuatro órdenes y aún existen treinta y seis tratados. Hace poco tiempo, varios estudiosos han tratado de extraer del Talmud el material relacionado con los tratados que no se analizaban en detalle, con el fin de crear una especie de Talmud "sintético".

La situación que se presentaba en Palestina era bastante diferente. Como allí las leyes agrícolas eran relevantes para la vida cotidiana, el Talmud de Jerusalén se ocupa de todos los tratados del orden *Zeraim.* Durante la Edad Media, este Talmud incluía una sección dedicada al orden *Kodashim,* pero dicha sección se perdió antes de la primera impresión del Talmud. Hace alrededor de un siglo, un estudioso afirmó haber descubierto el manuscrito de este orden; sin embargo, por lo general se considera que se trata de una falsificación moderna. De todo el orden *Toharot,* el Talmud de Jerusalén elige sólo unos pocos capítulos del práctico tratado *Nidá,* para estudiarlos. En total cubre treinta y nueve tratados.

Los sesenta tratados de la Mishná y su análisis en el Talmud forman una sola unidad; sin embargo, a lo largo de los siglos, se fueron introduciendo agregados, a los que se conoce con el nombre genérico e impreciso de *masajtot ketanot* (pequeños tratados). No todos son del mismo tipo. Algunos son

antiguos y parecería que formaban parte de viejas copilaciones de *mishnaiot* exteriores. La mayoría son resúmenes editados en un período posterior, por lo general en la época gaónica, si bien algunas de sus fuentes son muy antiguas. Estos "pequeños tratados" incluyen una determinada cantidad que se ocupa de la ética y la conducta y algunos académicos creen que puede haber existido un séptimo orden de la Mishná (inclusive anterior a la edición de los *mishnaiot* hecha por R. Judá Ha-Nasi), que posiblemente llevara el nombre *Seder Hojmá* (Sabiduría). Entre estos trabajos, encontramos el *Avot del Rabino Natán* —una versión muy extendida del tratado *Avot,* el *Derek Eretz* (Conducta) —, donde se tratan las reglas para la conducta correcta que debe observarse en todas las ocasiones y otros. También hay tratados que se ocupan de leyes no interpretadas en el Talmud, como por ejemplo el tratado *Sofrim* (Escribas), sobre la escritura de los rollos, el tratado *Semahot,* acerca de las leyes del duelo, y otros. Estos tratados no forman parte integral del Talmud mismo, si bien a veces se los estudiaba y consideraba como guías esclarecedoras para la conducta y para algunos aspectos de la *halajá.*

13. EL TEMA DEL TALMUD

La lista de los nombres de los tratados basta para dar alguna idea sobre el alcance del Talmud, pero no agota la inmensa cantidad de temas que trata. El objetivo del Talmud es *talmud Torá* (literalmente, estudio del Talmud) en el sentido más amplio de la palabra, es decir, adquisición de sabiduría, comprensión y conocimiento, por cuanto se considera que la Torá abarca todas las cosas que existen en el mundo. Una alegoría que aparece en el Talmud y en los comentarios, presenta a la Torá como una especie de plano para la construcción del mundo. En otros sitios, el Talmud calculaba que el ámbito de la Torá era varias veces mayor al del mundo. Por lo tanto, la vida toda interesa a los estudiosos y es tema adecuado para el Talmud, que debe discutirse de manera sucinta o en detalle. El concepto de Torá es incalculablemente más vasto que el concepto de ley religiosa y mientras la jurisprudencia religiosa judía abarca todas las esferas de la vida y no pasa casi nada por alto, el ámbito de la Torá es más vasto aún. Los hábitos, las costumbres, los consejos ocupacionales y médicos, los análisis de la naturaleza humana, las cuestiones lingüísticas, los problemas éticos —todas estas cosas son Torá y, como tales, conciernen al Talmud. Puesto que toda la vida está imbuida de la Torá, los sabios no son meros maestros que imparten instrucción *ex cathedra*: sus vidas mismas constituyen Torá y todo cuanto se relaciona con ellos merece ser analizado.

Los propios sabios afirmaban: "Las conversaciones casuales, las bromas o los comentarios sueltos de los sabios deben ser estudiados". En ciertos casos, una *halajá* importante surge de comentarios hechos al pasar, sin ninguna intención educacional. Siendo así, los actos de los sabios alcanzan aún mayor trascen-

dencia. Todo lo que hace un sabio en cualquier esfera debe llevarse a cabo con espíritu de verdad y debe constituir Torá. Los discípulos solían estudiar de cerca el comportamiento de su rabino con el fin de aprender a conducirse ellos mismos. Un caso extremo fue el del discípulo que, según se cuenta, se ocultó debajo de la cama de su gran maestro a fin de descubrir cómo se comportaba este último con su esposa. Cuando se lo interrogó acerca de su curiosidad, el joven discípulo respondió: "Es Torá y merece ser estudiado", enfoque que rabinos y estudiantes aceptaban como válido. Como ciertos temas pertenecen a la Torá, no hay lugar para la reticencia o la exclusión de determinados aspectos de la conducta, en el estudio general. Resulta muy interesante señalar que, si bien los sabios talmúdicos se destacaban por su enfoque casi excesivamente modesto de la vida sexual y el cuerpo humano desnudo, además de escandalizarse por lo profano, no existía ningún tabú con respecto al estudio de los detalles más ínfimos sobre estos temas. Las discusiones se basaban en eufemismos y recurrían a los términos más delicados. No obstante, los estudiosos podían detenerse tanto en los detalles normales como en las desviaciones, siempre que se los considerara pertinentes.

Esta amplia gama de intereses es propia de la *halajá*, en el sentido limitado del vocablo, pero también de la Torá, en su sentido más vasto. El mismo Talmud ha conservado un intercambio de opiniones sobre este tema, que resulta muy esclarecedor. Uno de los académicos prominentes pregunta a su hijo —también renombrado por sus conocimientos— por qué ha cesado de asistir a las clases de uno de los líderes de la academia. El hijo responde con resentimiento: "Cada vez que voy me da temas triviales para estudiar", y explica que el gran rabino había hablado sobre las reglas de higiene que debían observarse durante el baño. "Si es así", responde el padre, "deberías reanudar las clases y aumentar tu asistencia, pues se está ocupando de temas que son cruciales para la vida diaria". A la luz de esta actitud, no resulta sorprendente que el Talmud contenga consejos médicos, remedios contra enfermedades, explicaciones de dichos populares y varios centenares de anécdotas

sobre personas famosas. Estos temas no forman parte del plan de estudios regular y si bien algunos estudiosos se ceñían estrictamente al tema que tenían entre manos, mientras estaban adentro de la academia, ello no implicaba que negaran los valores de los otros asuntos. R. Zira, el sabio, famoso por su piedad y santidad, fue a Palestina desobedeciendo el consejo de su rabino. Antes de partir, sintió la necesidad de ver a su maestro por última vez, sin que éste lo viera. Decidió esconderse y escuchó las instrucciones que impartía el rabino a los empleados que atendían los baños. Más tarde, señaló que sintió gran regocijo por haber aprendido algo nuevo de su maestro amado.

Al mismo tiempo, se ponían ciertas limitaciones a los temas. Por más amplio que fuera el ámbito de la Torá, los sabios jamás se interesaron por la especulación científica por sí misma y no manifestaron el menor interés por la filosofía, ya fuera en la versión griega clásica, helénica o romana. El estudio talmúdico sobre temas que corresponden a la filosofía general está elaborado de una forma completamente diferente. Por otra parte, los sabios también se manifestaban indiferentes hacia la ciencia misma, fuera ésta la astronomía, la medicina o la matemática. Tanto en éstas como en otras esferas de la ciencia y el conocimiento, sólo reconocían los límites de la Torá: estudiaban estos temas únicamente en dos planos, ocupándose de la ciencia cuando tenía una relación directa con la *halajá* y de las ciencias naturales solamente cuando existían implicaciones generales éticas e ideológicas. Su actitud hacia la medicina es típica de dicho enfoque. Como las leyes relacionadas con la impureza ritual exigen una cantidad respetable de conocimientos sobre la anatomía y la fisiología animal, los sabios desarrollaron este campo de estudio y, mediante esfuerzos que no se apoyaban en un conocimiento previo de las teorías científicas corrientes, obtuvieron conclusiones de una exactitud sorprendente. En ésta —como en otras áreas— se anticiparon a la ciencia moderna por cuanto intentaban aplicar un enfoque empírico, sin recurrir a estructuras teóricas que no derivaran directamente de hechos comprobados. Nunca se alejaron del

terreno de los hechos para dedicarse a la especulación científica pura, pues ello no les interesaba en absoluto.

Esto mismo se aplica al estudio de los problemas humanos. En algunos campos de la anatomía había que alcanzar conclusiones precisas. En tales casos, los sabios no confiaban en el conocimiento científico de su época sino que elaboraron sus propios experimentos. Respecto de las leyes de profanación, por ejemplo, era importante determinar la cantidad de huesos que tenía el cuerpo humano. Para ello, los discípulos del R. Ishmael examinaban los cadáveres de las mujeres que habían sido condenadas a muerte y ejecutadas por las autoridades. Sus conclusiones, de sorprendente precisión, mantienen su vigencia hasta hoy. Por otro lado, no se ocupaban de los problemas médicos o fisiológicos del cuerpo humano. La vara para medir la eficacia de algún remedio o de alguna poción de curanderos era la prueba científica. En lo que se refiere a la astronomía, que requería datos exactos (la cantidad de tiempo entre dos lunas, por ejemplo), lograron la información necesaria, pero no se interesaron en absoluto en la astronomía teórica. Según lo atestiguan varias fuentes, su imagen del mundo es inconsistente y se presenta como muy primitiva, a primera vista. Sin embargo, cuando se estudian sus juicios, es evidente que no se interesaban en verdaderas especulaciones cosmológicas sino que contemplaban un mundo espiritual ideal, aunque evitaban las expresiones abstractas. Indiscutiblemente, no tenían intenciones de que se tomara al pie de la letra su aseveración de que la tierra se apoya sobre las montañas, las montañas sobre el mar y el mar sobre una columna llamada *tzaddik* (el justo).

Por supuesto, aquellos sabios que eran médicos debían conocer toda la información médica de la época. Los agrimensores profesionales estudiaban geometría y los matemáticos sabían muy bien su materia. No obstante, todos estos estudios eran profesionales y no tenían relación alguna con el estudio talmúdico, excepto en la medida en que resultaban necesarios para la reglamentación halájica o las opiniones éticas.

Las restricciones sobre los estudios científicos se referían es-

pecialmente al método. Los estudiosos del Talmud respetaban los hechos y trataban de limitar sus estudios a temas fácticos comprobados. Se manifestaban indiferentes hacia la especulación científica, aunque estuviera demostrada y probada o correspondiera al terreno de las conjeturas filosóficas, pues se interesaban únicamente en su muy original modo de pensar.

De manera que el mundo espiritual de los sabios no estaba cerrado a la influencia o los conocimientos exteriores. "Si se os dice que hay sabiduría entre las naciones, creedlo", decían. Sin embargo, al mismo tiempo, trataban de confinarse a aquello que consideraban importante y cuando estudiaban la Torá procuraban mantenerse dentro de sus límites, en la medida de lo posible. Algunos de los sabios mishnaicos y talmúdicos conocían la literatura griega y clásica, pero este conocimiento no ejercía casi ninguna influencia sobre su forma de pensar en lo concerniente al estudio talmúdico. En este sentido, la situación era muy distinta en la judería egipcia, pues ésta pretendía combinar la cultura griega con el judaísmo.

Como casi todos los estudiosos del Talmud tenían ocupaciones corrientes, estaban comprometidos con la vida cotidiana. Muchos de ellos hablaban varios idiomas, y uno de los requisitos para designar a los miembros del Sanedrín era el dominio de una cantidad de ciencias e idiomas. En todo el Talmud hay infinidad de indicios de su erudición; cada tema se convertía a la vez en Torá.

El enfoque de la Torá como algo abarcador explica otro rasgo de la literatura talmúdica: el pasaje continuo de un tema a otro y de una a otra esfera, sin especificar las diferencias entre cada uno de ellos. La discusión talmúdica, con sus métodos de asociación, no se limita a la *halajá*. Cualquier tema se puede relacionar con otro mediante asociaciones internas. Puede suceder, por ejemplo, que al discutir las leyes del matrimonio se citen pruebas que corresponden a la ley penal o del sacrificio. No se considera que las distintas categorías sean esencialmente distintas. Más aún, la discusión halájica sobre un tema por demás prosaico puede pasar de manera casi imper-

ceptible al campo de la ética, la alegoría o la metafísica. El Talmud es el único lugar donde puede leerse la afirmación siguiente: "Sobre este tema había diferencias de opinión entre dos sabios de Palestina y están aquellos que dicen que se trataba de una discusión entre dos ángeles del cielo", sin considerar que la yuxtaposición es algo extraño. Después de todo, los asuntos mundanos, las discusiones abstractas sobre la *halajá* y las cuestiones que corresponden a la esfera celestial está todo concentrado dentro del concepto de Torá y cada uno interactúa con el otro.

14. ORACIONES Y BENDICIONES

En la época del Primer Templo, la oración era completamente espontánea. Cuando algún hombre sentía la necesidad de pedir algo a Dios o de darle gracias, oraba con sus propias palabras en cualquier lugar; en momentos de problemas o tensiones agudas, se acercaba al Templo para rezar allí. Ya había comenzado la regulación formal de la oración; se habían compuesto los primeros salmos y los levitas los entonaban en ocasiones especiales, en el Templo. De ese modo, el público general tomaba conciencia de la existencia de ciertas ceremonias de oración oficial que se desarrollaban en momentos determinados.

Al comenzar la época del Segundo Templo, se sintió la necesidad imperiosa de elaborar una versión reconocida de oraciones. Muchos de los exiliados babilónicos que regresaban, apenas conocían el idioma hebreo y los conceptos básicos del judaísmo. Cuando deseaban orar, les faltaban el lenguaje y el contenido. Por lo tanto, la Gran Asamblea decidió componer una oración estándar que reflejara los deseos y las aspiraciones de todo el pueblo. Constaba de dieciocho bendiciones, cada una de las cuales se ocupa sintéticamente de un tema en especial. Esta oración, que en su mayor parte ha subsistido hasta hoy y sigue constituyendo la base del culto en la sinagoga, consta de tres bendiciones introductorias, tres bendiciones finales y doce intermedias, que contienen distintas peticiones y súplicas. Durante la época mishnaica, las tres primeras bendiciones se denominaban *Avot* (Padres), en honor de la fe de los padres; *Guevurot* (Poder), que refleja el poder del Todopoderoso cuya culminación es la resurrección de los muertos, y *Kedushá,* que ensalza su santidad. Las oraciones finales reciben los nombres de *Avodá* (Culto), una súplica para la restauración

del culto en el Templo y el regreso del espíritu de Dios; *Hoda'á*, agradecimiento por la vida y todas las cosas buenas y *Shalom*, petición por la paz mundial. Las doce bendiciones intermedias son pedidos diversos, universales y particulares, de conocimiento, arrepentimiento, perdón, redención, curación de los enfermos, éxito de la cosecha, regreso de los exiliados, juicio correcto, castigo de los malos, recompensa de los piadosos, reconstrucción de Jerusalén, restauración del reinado de la Casa de David y, por último, un pedido de que todas estas súplicas reciban respuesta. La totalidad de la oración recibe el nombre de *Shemoné Esré* (las dieciocho bendiciones) o simplemente *Tefilá* (oración) y, desde el momento de su composición, ha sido el punto de referencia de todos los libros de oraciones judíos.

Se establecieron momentos fijos para la oración, que coincidían con los momentos de las ceremonias públicas de sacrificio en el Templo. Se recitaba una oración al amanecer, a la hora del *tamid shel shahar* (sacrificio de la mañana), otra en el momento del *minhá* (sacrificio vespertino). La *ma'ariv* (oración vespertina) se pronunciaba a la tarde o a la noche y no estaba directamente relacionada con el momento del sacrificio. El carácter de esta oración no era muy claro y, cientos de años después, los estudiosos seguían discutiendo si era obligatoria, como las otras dos, u opcional. Esta controversia sobre un detalle que no parecería tener importancia vital provocó una "revolución" en el procedimiento del Sanedrín. Sucedió cuando el *nasi* Rabban Gamaliël, de carácter muy fuerte, chocó con el mayor académico de la época, R. Joshua Ben Hananías y, por último, se lo depuso.

Una vez que quedaron establecidos de manera permanente el contenido de las oraciones y el momento en que se las debía pronunciar, le tocó el turno a otra institución importante: la sinagoga. Como la oración se apoyaba en las necesidades de toda la comunidad, se decidió celebrar los cultos en público. Sin embargo, la regulación de la oración no interfería con las súplicas privadas que cada individuo dirigía a Dios, en su propio estilo y según sus necesidades. El problema de cuántas

personas forman un "público" es antiguo y también lo es su respuesta, hasta el punto de que no sabemos cuándo se la dilucidó o si se la aceptó como parte de la tradición básica de la ley oral. Sea como fuere, quedó establecido que diez hombres constituían una congregación, para los fines del culto público. De ahí el término *minian* (número), que significa el mínimo de diez varones adultos a quienes se permitía celebrar un culto público. De manera que la sinagoga era el lugar donde se reunía la congregación local en las aldeas, las ciudades y los suburbios, para orar. También se la utilizaba como sitio de reuniones, cuando era necesario. La mayoría de las sinagogas incluso servían como escuelas para los niños de la localidad y, a veces, como *batei midrash* (academias religiosas) para los adultos. La gente daba a la sinagoga el nombre poético de *mikdash me'at* (pequeño templo) pero, en realidad, no podía funcionar como un sustituto del Templo mismo, ya que los fines de la institución eran distintos: oración comunitaria, estudio y reuniones. En la misma Jerusalén había muchas sinagogas, cuando el Templo aún estaba en pie. Algunas de ellas servían a ciertas áreas de la ciudad o a personas de un origen determinado, como por ejemplo la sinagoga a la cual acudían los judíos que habían vuelto de Babilonia y que, con el correr de los años, seguían manteniendo contacto entre sí. También había sinagogas formadas por personas del mismo oficio o profesión. Uno de los sabios escribió lo siguiente acerca de la relación entre la sinagoga y el Templo: "A la mañana temprano la gente se acercaba al Templo para asistir al servicio matinal. De allí iban a la sinagoga para el culto de las oraciones matinales y luego regresaban al Templo para los sacrificios adicionales en los días de fiesta o el Sabat; volvían después a la sinagoga para la oración *musaf*". De manera que, el Templo, era el lugar del ritual y el sacrificio, donde el individuo podía aislarse en un rincón y ofrecer su propia súplica en privado, cuando experimentaba la necesidad de hacerlo. La sinagoga, en cambio, era el ámbito de la oración comunitaria, donde el individuo era más participante que espectador.

Desde el principio, se destacaron los lazos entre la sinagoga

y el Templo. Por esa razón, todas las sinagogas miraban hacia Jerusalén y las de esta ciudad miraban hacia el Templo. En las generaciones posteriores, durante la época talmúdica y después de ella, la arquitectura de las sinagogas copiaba la estructura del Templo. El Arca sagrada, que correspondía al Santísimo del Templo, estaba ubicada en el extremo anterior. La Torá se leía en el centro, en un lugar equivalente al gran altar del Templo.

Durante el período del Segundo Templo, se amplió el servicio regular de oración con el recitado del *Shemá Israel* ("Escucha, Oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno"). Esta plegaria evoca la obligación general de estudiar y memorizar las enseñanzas de la Torá en todo momento, obligación que el individuo observaba en la medida en que se lo permitían las circunstancias y el tiempo. Con el fin de dar una forma fija a este precepto, se seleccionaron dos extractos de la Torá que resumen los principios básicos de la fe judía y exhortan a los judíos a memorizarlos (Deuteronomio 6:4-9; 11:13-21). Se los recitaba por la mañana temprano y al atardecer. Durante varias generaciones también se agregaron los Diez Mandamientos, pero se dejó de hacerlo porque algunas sectas herejes sostuvieron que estos versículos contenían la esencia de la Torá y que todo lo demás era secundario. Para demostrar que las secciones que se recitaban cada día no eran un epítome de la Torá, los sabios decidieron omitir los Diez Mandamientos. Por lo general, el recitado del *Shemá Israel* se relacionaba con el servicio de oración pública y se establecieron distintos modos de recitarlo. De manera que la forma básica de la oración consistía en recitar extractos de la Torá junto con súplicas y acciones de gracias.

Como las sinagogas habían existido durante tanto tiempo y la estructura de la oración estaba bien establecida, no se produjeron cambios fundamentales en la plegaria, después de la destrucción del Templo. No obstante, hubo que alterar la forma de algunas bendiciones e incluir oraciones para la reconstrucción del Templo y la restauración del culto. Sin embargo,

una de las alteraciones que se introdujeron poco después de la destrucción no estaba relacionada con el Templo mismo sino con el problema de las sectas herejes, gnósticas y cristianas. En ese momento proliferaban las pequeñas sectas y proponían un sincretismo de religiones. Había judeo-cristianos y gnósticos que conciliaban sus creencias con el culto judío. Estas sectas, ya fuera por razones de autoprotección o para ejercer una hostilidad ideológica, solían adoptar medidas que el judaísmo siempre había condenado de plano: la delación y la denuncia de sus propios hermanos a las autoridades romanas. Las cosas llegaron a tal punto que los sabios del Sanedrín de Yavné decidieron agregar una bendición adicional (en realidad es una maldición) al *Shemoné Esré,* referida a los herejes y los delatores. La búsqueda de un autor apropiado para tal "bendición" los llevó al gran académico conocido como "el pequeño Samuel". Este estudioso era célebre por su gran humildad y por su actitud tolerante hacia los enemigos. El texto que compuso se insertó en la oración, que alcanzó así diecinueve secciones, si bien conservó su nombre original.

Las distintas oraciones no se pusieron por escrito sino que se prefería memorizarlas, por cuanto los libros eran objetos preciosos en aquella época, además de que existía la tendencia a evitar la escritura de los asuntos relacionados con la ley oral. Por cierto que no todos sabían las oraciones de memoria. Ello sucedió especialmente al comienzo de la época del Segundo Templo, cuando tanto las tradiciones como la lectura y la escritura se transmitían de padres a hijos, como ordenaba la Torá. Fue en ese momento cuando se estableció el cargo de *shliá tzibbur* (emisario público). El emisario conocía muy bien la fórmula de las oraciones y las recitaba en voz alta, de manera que la congregación pudiera orar al unísono. Durante varias generaciones —y sin duda en los períodos talmúdico y mishnaico— esta tarea no requería ninguna clase de canto. El hombre a quien se elegía como *shliá tzibbur* era un miembro respetado de la congregación, capaz de dirigir a los demás en la oración. Se adquirió la costumbre (que continúa hasta la actualidad, a pesar de que ya no resulta necesaria) de repetir las oraciones

en voz alta, para que aquellos que no las sabían pudieran recitarlas después del *shliá.*

La estructura básica de la oración pública no pudo conservar su sencillez original, por una serie de razones. En primer lugar, surgió la necesidad de agregar rezos para oportunidades especiales a lo largo del año, los Sábados y las fiestas, ayunos, sequías y distintas calamidades. Se corrigió y amplió el texto de las oraciones, de manera que el simple *Shemoné Esré,* por ejemplo, alcanzó formas diferentes. A medida que pasó el tiempo, se intensificó el proceso de cambios. Se agregaron *piiutim* (poemas litúrgicos) y súplicas. Algunos han subsistido; otros, entre los cuales se cuentan miles de *piiutim,* tenían importancia únicamente en su tiempo y lugar, de manera que sólo han quedado algunos trozos en copilaciones o manuscritos. También surgieron algunas cuestiones prácticas en cada época, acerca de las reglas sobre la oración: momento, lugar, texto exacto, corrección, resumen. Los sabios mishnaicos estudiaron estos problemas y expresaron opiniones diversas. Como cada comunidad había desarrollado costumbres diferentes, los sabios se vieron obligados a introducir cierta uniformidad y establecer reglas claras.

Además de las oraciones diarias, breves y extensas, también había distintas bendiciones. La Torá ya había sugerido la obligación de alabar y agradecer a Dios por los alimentos, y el Talmud extendió el concepto, diciendo que el mundo entero pertenece a Dios y el hombre no tiene derecho a gozarlo sin pedir su permiso. Las distintas bendiciones (especialmente *barajot ha-nehenin*) que recitan quienes gozan de algún placer son, en realidad, una forma de pedir ese permiso. El Talmud también establece de manera más enfática que quien goza de las ventajas de este mundo sin estar bendito está violando la santidad. Fue por eso que se compusieron una cantidad de bendiciones para recitar, antes del goce de distintos placeres, especialmente la comida y la bebida. Los sabios mishnaicos y talmúdicos se ocuparon de aclarar los textos de las bendiciones, compusieron alabanzas nuevas para cada clase de alimentos y buscaron reglas

que definieran la jerarquía de las bendiciones, desde las más generales hasta las más específicas.

Además de estas bendiciones rutinarias, existían muchas alabanzas, para acontecimientos diversos. Hay una alabanza especial que se debe repetir cuando algún acontecimiento alegra el corazón y otra para los casos de dolor y catástrofe. Los sabios mishnaicos decían que "el hombre debe recitar una bendición tanto en ocasión de acontecimientos malos como buenos" y debe esforzarse por aceptar con alegría cualquier cosa que ocurra. Esta obligación de bendecir los sucesos negativos no es un mero detalle dentro de un precepto general, sino que refleja un enfoque de la vida. Mientras otras creencias profesaban un dualismo o dos divinidades —una que creaba el bien y la otra que generaba el mal—, el judaísmo siempre creyó en una sola divinidad abarcadora. Este punto de vista también aparece en la oración cotidiana así como en las bendiciones que se recitaban en los casos de catástrofes y que recordaban las palabras de Isaías —también incluidas en el culto de oración—: "Yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Iahvé, el que hace todo esto" (45:7). Las bendiciones no se referían únicamente a estos temas generales sino que incluso trataban distintos detalles de la vida cotidiana y de la naturaleza. Todo ello se fundamentaba en la creencia de que el hombre debe relacionar su vida y cuanto ve a su alrededor con la fe abarcadora. Por eso existe una alabanza que debe repetirse cuando se ve el océano por primera vez, cuando se ven animales extraños, al contemplar fenómenos naturales poco comunes y en casos de acontecimientos aparentemente prosaicos: al observar los primeros brotes de la primavera, la lluvia y hasta mujeres hermosas. El Talmud se ocupa de estos temas en detalle, en especial en el tratado *Barajtot,* dedicado a las bendiciones.

15. EL SABAT

El concepto del Sabat es una parte fundamental del judaísmo. Su importancia se destaca tanto en el relato de la creación —Libro de Génesis— como en el precepto explícito de los Diez Mandamientos, que ordena evitar el trabajo durante el séptimo día. La Torá repite una y otra vez: "No harás ningún trabajo el día sábado" y los profetas reiteran esto con frecuencia.

La idea elemental del Sabat como día de descanso parece muy sencilla, pero plantea una cantidad de problemas cuando se trata de llevarla a la práctica. Primero y principal, es menester establecer la definición de "trabajo". Se puede interpretar el término como denotando cualquier tarea que requiere un esfuerzo excesivo o cualquier actividad que recibe una paga, pero también se lo puede interpretar de muchas otras maneras. Cada una de estas definiciones otorga una dimensión nueva a la prohibición y altera la forma de observar el Sabat. La tradición oral —que se basa en un análisis detallado de las fuentes bíblicas— llega a otra conclusión con respecto a la naturaleza del trabajo que no puede hacerse durante el Sabat. Halla su fundamento, en gran medida, en el concepto de *imitatio Dei,* sugerido por las fuentes, en la misma Torá. La prohibición no se relaciona con la definición del trabajo ni con el pago de dinero sino con la advertencia de evitar los actos de creatividad deliberada, en el mundo físico. Así como Dios cesó en su trabajo —la creación del mundo— durante el Sabat, se convoca a los hijos de Israel a no efectuar tareas creativas en ese día. El Talmud no formula de esta manera esa descripción abstracta y general, pues toda la obra evita las definiciones generales y abstractas. Por otra parte, no hay una definición que pueda cubrir todos los problemas complejos que seguramente surgi-

rían. En lugar de ello, el Talmud eligió un modelo elemental para ejemplificar las acciones que quedaban prohibidas durante el Sabat: la obra de construcción del Tabernáculo en el desierto, prohibida de manera explícita por la Torá. Una buena parte de la discusión halájica sobre los actos prohibidos y aquellos permitidos, que aparece en el Talmud, es una elaboración de este modelo básico y una extracción de conclusiones prácticas a partir de él.

En primer lugar, había que analizar las categorías de actividades básicas que se cumplieron durante la construcción del Tabernáculo. Tal análisis quedó resumido en una lista de "treinta y nueve trabajos básicos", o actos de creación, que se llevaron a cabo en ese momento y que constituyen *avodá*, es decir, prototipos del trabajo prohibido y permitido durante el Sabat. La *mishná* en la cual aparece dicha lista clasifica los tipos de trabajo según el objetivo propuesto: desde la preparación y el cultivo hasta el procesamiento del cuero, el metal y las telas. Cada una de estas treinta y nueve *avodá* o categorías básicas de trabajos, posee su subgrupo de tareas (*toladot*), un tipo de trabajo que es esencialmente semejante, pero difiere en los detalles. La característica propia de la literatura talmúdica se percibe en las formas de las cuales se relacionan entre sí los temas. El ordeñe de las vacas, por ejemplo, entra en la categoría de la "trilla". A primera vista, la clasificación parece absurda; sin embargo, al analizar la estructura lógica interna, la asociación se presenta con toda claridad. La trilla es una acción que se propone extraer el contenido comestible de un objeto que no está señalado para el consumo en ese momento; el ordeñe cumple la misma función, si bien en una esfera diferente.

No obstante, la tipología no es más que un aspecto del problema; también hay un aspecto cuantitativo en la discusión. Al afirmar que está prohibido hacer una tarea determinada durante el Sabat se crea una prohibición general que especifica lo que no hay que hacer. Resulta necesario, empero, definir qué es lo que convierte a ciertos actos en triviales desde el punto

de vista práctico. Sería el caso, por ejemplo, de que hubiera existido una mala intención pero no se la hubiera implementado en un acto de creación. Está prohibido escribir durante el Sabat, ¿pero cuáles son los límites significativos de la escritura? En este caso, los sabios decidieron que dos cartas constituían una unidad significativa, de manera que escribir más de una carta era un trabajo en todo el sentido de la palabra. Un acto de creación exige tanto una definición cualitativa como cuantitativa. Es evidente que arruinar, estropear o destruir algo no son trabajos a menos que formen parte de un conjunto de actos positivos. No se puede decir que quien destruye un edificio está haciendo un trabajo, salvo cuando el acto de destrucción se lleve a cabo con el fin de construir una estructura nueva, que haga uso del objeto destruido o lo reemplace.

Luego está el problema de la intención (*kavaná*). Según el Talmud, la Torá prohibía el *melejet mahshevet* (el trabajo intencional): ello implica que el trabajo que no requiere un esfuerzo mental no es creativo. El hombre que hace una acción de manera irreflexiva y luego descubre que ha creado algo no está haciendo un trabajo, pues su esfuerzo carece del componente intencional. Este tema no se puede definir con claridad; siempre existirá el problema de la naturaleza de la intención que transforma la mera acción en una obra creativa. Hubo sabios que restringieron el concepto de *kavaná,* al afirmar que es trabajo intencional cualquier tarea que se lleve a cabo con conocimiento previo de sus consecuencias. Otros estudiosos sostuvieron que la intención tiene un significado más preciso y que si alguien desarrollaba una actividad sin la intención original de ejecutarla de ese modo, no se podía afirmar que hubiera trabajado durante el Sabat. Un ejemplo extremo de esta actitud es la opinión del *tanná* R. Simeón Ben Iohai. Según él, el hombre que, con el propósito de recoger un racimo de uvas determinado, recoge otro en su lugar, no ha desempeñado un trabajo, inclusive si para él no había ninguna diferencia entre ambos racimos. Muy a menudo, las definiciones y diferencias de opinión sobre este tema son por demás sutiles; se establecen distinciones muy agudas entre los distintos aspectos de la in-

tención, el conocimiento y las consecuencias intencionales y no premeditadas.

A pesar de que el conjunto de prohibiciones que contiene la Torá o las que derivan de ella de manera directa cubre una gama muy amplia, se la amplió aún más en la antigüedad, mediante la implantación de diferentes restricciones —*seiaguim* (literalmente, cercos)— que se proponían conservar el marco del Sabat. Ello, a pesar de que la Torá no siempre prohibía de manera explícita las actividades que ahora quedaban restringidas. Dichas restricciones son muy antiguas y no hay duda de que algunas de ellas provienen de la misma época de la Torá. El Talmud señalaba que algunas generaciones habían asumido una actitud muy severa con respecto a las prohibiciones del Sabat. Ello podía deberse a un celo extremo por el carácter sagrado del día y también a la necesidad de observar la ley de manera estricta, cuando la ley pública era muy permisiva. Con el correr del tiempo, se tendió a disminuir la importancia de algunas de estas restricciones, pues se sentía que la gente había aceptado la idea de observar el Sabat y que por lo tanto resultaba superfluo introducir más restricciones. Al mismo tiempo, siempre se prestaba atención a aquellas restricciones que recibían el nombre de *shevut* (descanso) durante el período mishnaico y que se proponían destacar la imagen del Sabat como un día de descanso. Un ejemplo clásico de esa restricción antigua es la prohibición de ejercer el comercio durante el Sabat. El comercio como tal no entra dentro del marco del trabajo creativo pues produzca lo que produjere, no es físicamente evidente. A pesar de ello, sabemos que esta interdicción ya existía durante la época de los primeros profetas. Inclusive, cuando una buena parte de la población se volcó hacia los cultos paganos, todos los negocios cerraban durante el Sabat y era algo impensable ejercer algún comercio ese día. Al comienzo del período del Segundo Templo (en la época de Nehemías), los judíos evitaban comerciar hasta con no judíos, durante el Sabat. Las prohibiciones *shevut* cubren un amplio espectro y se cuentan entre los primeros ejemplos de la introducción de restricciones adicionales, con el fin de conservar el núcleo fundamental

de preceptos. Las reglas *shevut* abarcaban muchos actos que no estaban prohibidos en sí mismos pero que podían producir acciones censuradas, aunque fuera de manera no intencional. La práctica de la medicina, por ejemplo, no estaba permitida durante el Sabat (excepto en casos de vida o muerte), así como la interpretación de instrumentos musicales. Es interesante señalar que el Templo era "territorio libre" con respecto a las prohibiciones *shevut*. La mayoría de ellas no se observaban en él, pues se partía del supuesto de que se podía confiar en que los sacerdotes observarían todos los preceptos y que las necesidades del Templo eran sagradas.

Las prohibiciones antiguas —objeto de discusiones extensas e inconclusas durante siglos— incluían la restricción sobre *mutzé* (literalmente, excluido o fuera de los límites). Se trataba de una prohibición contra el manipuleo de ciertos objetos o utensilios relacionados con tareas que estaba prohibido desarrollar durante el Sabat. La idea era que, quien manipulara tales objetos durante el Sabat, podría ponerse a trabajar, ya fuera por distracción o por hábito. Según la tradición talmúdica, a comienzos del período del Segundo Templo, con la Gran Asamblea, se observó la prohibición de manera estricta. Las generaciones posteriores la revisaron, los estudiosos trataron de clasificar las diferentes interdicciones en este campo para separar aquellas que había que observar sin ambages y las que se observaban de forma menos severa. Para ello se basaron en una clasificación de los objetos que diferenciaba entre los inadecuados para usar durante el Sabat y aquellos que se empleaban para trabajos permitidos. En este caso, también hubo académicos que tendían a proponer una concepción más liberal y aquellos que pretendían mantener la restricción en su forma original. Se establecieron distinciones muy sutiles entre los distintos tipos de acciones y objetos.

Sin embargo, la naturaleza del Sabat es tal que no se lo puede asociar únicamente con prohibiciones y restricciones. Hasta cierto punto, su significado radica en el hecho de que no es un día triste, abrumado por interdicciones (y esto es lo que

lo diferencia de las imitaciones que adoptaron otros pueblos). La frase "Llama al sábado 'Delicia' " (Isaías 58:13) inspiró varias costumbres que se conocen con el término genérico *Oneg Shabbat* (goce sabático). Incluyen, por ejemplo, las tres comidas festivas del Sabat, la exhortación a llevar ropas festivas en honor del Sabat y cosas semejantes. El encendido de las velas sabáticas también formaba parte del *Oneg Shabbat*; era una forma de asegurarse de que la comida del Sabat se desarrollaría con luz. También se adoptó la exhortación de la Torá: "Recuerda el Sabat para santificarlo", que en sus orígenes era una recomendación para señalar el comienzo del Sabat con palabras y hechos, junto con las bendiciones y las oraciones. Se compuso una *kiddush* (santificación) sabática: era una bendición especial que se repetía sobre un vaso de vino. Las manifestaciones de *Oneg Shabbat* (inclusive se afirmaba "que dormir durante el Sabat era una delicia") incluían aspectos espirituales. Los sabios introdujeron la lectura de una porción de la Torá, que recibió el nombre de *parashat hashavua* (la porción de la semana), durante la mañana del Sabat y durante la oración *minhá*. En la época talmúdica, los académicos predicaban durante la tarde del Sabat. En síntesis, los sabios modelaron la imagen de este día como un momento de "santidad, reposo y goce".

Otro aspecto de las leyes del Sabat era la elaboración de todo un conjunto de límites precisos, dentro de los cuales se permite actuar, caminar y demás. La Torá afirmaba que el descanso del Sabat implica permanecer en un solo lugar: "Que nadie se mueva de su lugar el día séptimo" (Exodo 16:29). Este es el primero de los preceptos del Sabat, previo a los Diez Mandamientos. Varias sectas tomaron la exhortación al pie de la letra. Los caraites, por ejemplo, evitaban salir de sus casas durante el Sabat, por cualquier motivo. La tradición oral es más liberal en lo que respecta a este tema, pero también es mucho más complicada. La primera elaboración de esta teoría es "límite del Sabat" (*tehum Shabbat*), el área dentro de la cual se puede caminar durante ese día. Hasta cierto punto, dichos límites se establecieron a partir de las condiciones pre-

valecientes, cuando los judíos vivían en su propia tierra. Algunas ciudades tenían entonces 2.000 codos de tierra adyacente a cada lado. Sin embargo, después del pasaje a ámbitos que carecían de murallas o a ciudades de construcción irregular surgieron una cantidad de problemas. De manera que hubo que establecer reglas más flexibles para los límites del Sabat. La prohibición relacionada con la portación de objetos durante el Sabat, correspondía a un ámbito más reducido, pero su significado teórico y su relación con el mundo cotidiano eran mucho más amplios. Durante la época del Segundo Templo, se estudió esta antigua restricción en detalle y hubo que crear un modelo teórico nuevo para incluir toda clase de edificios, calles y plazas en un solo esquema y ofrecer así respuestas a una cantidad de preguntas. Algunas de las prohibiciones estaban especificadas en la Torá y los sabios de la época del Segundo Templo agregaron interdicciones nuevas, además de reglamentaciones, para hacer la vida más fácil.

En términos generales, se establecieron "cuatro autoridades" para el Sabat, es decir, cuatro tipos de áreas definidas según la forma de sus límites y por el uso práctico. Estas áreas van desde *mekom petur* (lugar irrestricto), un área sin restricciones donde se podía cargar bultos durante el Sabat; *karmelit,* áreas semicubiertas, campos y océanos, para los cuales existen ciertas restricciones; *reshut ha-iahid,* el ámbito privado, claramente delimitado; y *reshut ha-rabim,* el ámbito público. Los límites exactos de estas áreas y la determinación de las relaciones entre ellas es un asunto por demás complicado, pero se hace más complejo aún con la introducción del concepto de *iruvin.* Se le atribuye al rey Salomón y es, en esencia, la ampliación del concepto del límite fijo. No hay duda de que el establecimiento de límites permanentes entre distintos lugares es importante para definir la naturaleza de tales sitios en relación con las leyes del Sabat, los derechos de propiedad y cosas semejantes. Sin embargo, aquí el concepto de límites se amplía a formas de demarcación que no resultan tan evidentes a pesar de que, hasta cierto punto, no son menos reales. De alguna manera, todo esto señala la transición desde un enfoque concreto y sen-

cillo hasta una concepción más abstracta y moderna de las fronteras entre los objetos (países, dominios públicos y privados, etcétera) que ya no dependen de un señalamiento físico sino que, antes, tienen que ver con símbolos y reconocimientos conceptuales. El tratado *Iruvin* del Talmud, que se ocupa de toda esta gama de temas, contiene discusiones teóricas y prácticas sobre la esencia de las fronteras, en cuanto tales.

En el sentido más amplio, las numerosas leyes sabáticas son un conjunto amplio de detalles minúsculos que provienen de varios conceptos básicos. Terminan por crear una estructura casi gótica, compuesta por miles y miles de detalles pequeños y minuciosamente elaborados, que rodean a la forma original.

16. LOS FESTIVALES

La mayoría de los tratados del orden *Moed* versan sobre fiestas y ocasiones especiales a lo largo del año. Los festivales judíos se pueden dividir entre aquellos que menciona la Torá de manera explícita y los días especiales de gozo o duelo que establecieron las generaciones posteriores. Todos los festivales que cita la Torá, excepto el Día del Perdón que es una fiesta única y distinta de todas las demás, tienen un denominador común en cuanto son *mikraei kodesh* (convocaciones sagradas), cada una con sus correspondientes preceptos especiales. La mayor parte de los temas referidos a la *halajá* de festivales en general había sido incluida por los sabios en un tratado breve cuyo nombre original fue *Iom Tov* y que luego se llamó el tratado *Betza,* pues ésa era la primera palabra del texto.

Igual que el Sabat, el festival es un día de descanso pero difiere de dos maneras del séptimo día. En primer lugar, se lo observa de un modo menos estricto que al Sabat. Por más paradójico que parezca, esto llevó a los sabios a asumir un enfoque estricto de la legislación de los festivales, a fin de evitar que se profanara el día. En segundo lugar, durante el Sabat no se podía efectuar ningún tipo de trabajo. La prohibición para los festivales, en cambio, sólo cubre *melejet avodá* (es decir, trabajo físico) y permite efectuar toda tarea relacionada con la preparación de la comida (encender el fuego, cocinar, hornear, etc.). Algunas de las discusiones académicas sobre el carácter sagrado de los festivales se proponían aclarar los aspectos especiales de las fiestas y compararlas con las leyes sabáticas.

En estos debates se dedica una cantidad considerable de tiempo a las cuestiones del *iom tov sheni shel galuiot* (segundo

día de festivales en la Diáspora). La fijación de este segundo día y las discusiones pertinentes ponen de manifiesto la historia de ese período. Los festivales judíos (y, de hecho, la mayor parte del calendario) se basan en el calendario lunar. Se fijó el *rosh hodesh* (primer día del mes) para el día cuando aparecía la luna nueva. Los sabios del período mishnaico tenían acceso a información bastante exacta sobre la duración del mes lunar promedio (con dos segundos de diferencia de lo que han establecido los astrónomos contemporáneos). Sin embargo, no confiaban en esos datos, por principio. Tanto sobre este tema como sobre muchos otros, exigían una evidencia empírica de la aparición de la luna nueva. Se recababa el testimonio de dos testigos independientes que habían visto la luna nueva con sus propios ojos. Los testigos se presentaban ante el tribunal autorizado y si, después de una investigación exhaustiva, se aceptaba la confiabilidad de sus pruebas, se establecía ese día como el *rosh hodesh*. El único tribunal autorizado para tratar este tema y determinar el comienzo del mes nuevo y, por lo tanto, la fecha de las fiestas, era el *bet dín* central, ubicado en Jerusalén. Más tarde, fue el Gran Sanedrín, en sus lugares de exilio dentro de Palestina. En una sola ocasión, cuando Palestina había sido devastada por la guerra y el tribunal no pudo reunirse a causa de los decretos promulgados por autoridades hostiles, R. Akiva determinó las fechas de los festivales desde la Diáspora. Uno de los sabios importantes, R. Hananías, sobrino del R. Joshua, pretendió fijar las fechas en Babilonia, pero encontró la oposición violenta de los sabios de Palestina. Estos enviaron a emisarios especiales para condenar el plan y proclamaron que la fijación del calendario desde afuera de Palestina era una negación de la Torá y significaba un intento de establecer un Templo semiidólatra en Babilonia. Los líderes de la judería de Babilonia abandonaron el intento, de inmediato. No obstante, todo el asunto quedó grabado en la memoria colectiva como "el pecado de Hananías".

Como el único que tenía autorización para determinar las fechas de los meses y los festivales era el *bet dín* de Palestina,

había que informar a los judíos que vivían fuera de Palestina acerca de estas fechas, dentro de los primeros días del mes (pues las fiestas importantes se celebran a partir del día diez de cada mes). Mientras las diásporas importantes estuvieron en países cercanos a Palestina (Egipto y Babilonia), se empleó un sistema de señales muy sencillo. Se encendían fuegos especiales sobre las cimas de los montes de Palestina y, de ese modo, se transmitían las noticias a Babilonia, en pocas horas. El primer obstáculo para este sistema lo introdujeron los samaritanos. En su mayoría residían en Palestina central y las relaciones con ellos habían sido tensas desde que Iohanan Hircano conquistó su región y destruyó el templo del Monte Gerizim. Los samaritanos empezaron a sabotear el sistema de señales, encendiendo fuegos en distintos momentos. Hubo que inventar un método nuevo y se empezaron a despachar emisarios especiales a la Diáspora. Sin embargo, por más rápido que viajaran los emisarios (se les permitía violar el Sabat) no siempre lograban llegar a tiempo a sus puntos de destino, especialmente desde que las comunidades judías se dispersaron cada vez más. Esa fue la razón por la cual los judíos de la Diáspora empezaron a celebrar los festivales durante dos días consecutivos, a fin de solucionar las dudas, ya que sólo puede haber un día de diferencia entre un mes de veintinueve días y uno de treinta. Esta costumbre se observó durante varias generaciones, a pesar de que la información llegaba a tiempo con frecuencia. Mientras tanto, las autoridades romanas hostilizaban a los emisarios de Palestina. Los romanos comprendieron que, mientras las comunidades judías del extranjero se vincularon con el *bet dín* de Palestina, seguirían obedeciendo a ese centro y dependiendo de él. De manera que detenían a los emisarios y hasta llegaban a enviarlos a prisión.

Por fin, el *nasi* Hillel Segundo decidió, en el siglo cuarto, que era imposible seguir empleando ese método. Una sesión del Sanedrín resolvió elaborar reglamentaciones que fijaran las fechas de las fiestas y de los años; se las sometió después al gran *bet dín* para que las aprobara, porque así tendrían sanción legal y podría publicarlas la Diáspora. Luego de la publicación

del calendario, las comunidades judías se independizaron de Palestina en lo referente a la fecha de los festivales.

Más tarde surgió el problema acerca de cómo celebrar el segundo día de un festival en la Diáspora cuando ya no resultaba esencial. Los académicos palestinos consultados opinaron que, si bien la razón central había desaparecido, la Diáspora debería seguir observando las costumbres antiguas. El segundo día de la festividad, que se observaba por respeto a la tradición, recibió el nombre de "segundo día de la fiesta de la Diáspora". Se asemejaba mucho al primero, con diferencias leves en la lectura de la Torá y el *haftarot* y, en las generaciones posteriores, en los poemas litúrgicos. Sin embargo, se consideró necesario definir las relaciones entre ambos días y las actividades permitidas durante el segundo.

Desde un punto de vista exterior, ambos días del festival de Rosh Hashaná (Año Nuevo) pertenecen a esta categoría, pero los sabios del Talmud establecían diferencias. El hecho de que el Año Nuevo se celebre durante dos días no está relacionado con problemas de comunicación con la Diáspora sino con los problemas que planteaba el proceso de recabar testimonios al principio del mes. Durante la época del Segundo Templo, a veces era menester extender el Año Nuevo durante dos días, porque los testigos eran lentos. Después de la destrucción del Templo se celebró un solo día durante algún tiempo, hasta que se reimplantó la antigua costumbre en conmemoración del Templo. En cuanto a los demás días de fiesta, inclusive cuando se celebra durante dos días porque existen dudas con respecto a la fecha, siguen siendo "festividades de duda", y un solo día es el verdadero. En cambio, los dos días de Rosh Hashaná son "un día largo", desde el punto de vista de la *halajá*, que dura cuarenta y ocho horas para los fines de la celebración.

Un factor común a varios festivales es *hol ha-moed* (días intermedios del festival). Las dos festividades importantes de Pascua y Sukkot (la Fiesta de los Tabernáculos) duran siete días. Sin embargo, sólo el primero y el último son fiestas en el sentido exacto del término, mientras que los días intermedios

se llaman festivos pero no están definidos claramente en la Torá. El Talmud se ocupa del tema en detalle y se reconoce que se trata de una de las instancias en las cuales la Torá no proporciona reglas inequívocas, quedando el asunto en manos de los sabios. Los estudiosos establecieron reglas nuevas para *hol ha-moed*. No había que hacer ningún trabajo relacionado con alguna ocupación u oficio a menos que el hecho de no trabajar provocara una pérdida considerable o que el artesano se viera obligado a trabajar para subsistir. A partir de esta definición general derivan muchos detalles y hay un breve tratado del Talmud, *Moed Katán,* dedicado a ellos.

Además de los aspectos generales de las festividades en su conjunto, existen *halajot* detallados para cada una de ellas. Rosh Hashaná se distingue por el precepto de tocar el *shofar* (cuerno de carnero) y esta orden, que parece muy sencilla, exigía un largo análisis del significado del texto. ¿Qué era exactamente lo que significaba el término *shofar* en cuanto a los materiales?; ¿cuál era el significado de la palabra *tekiá* (soplar)? y cosas por el estilo. Aparentemente, durante el período mishnaico había diversas tradiciones sobre el tema y los estudiosos compusieron distintas combinaciones de tonos musicales con el fin de conciliar las teorías. Sus reglamentaciones siguen fundamentando las costumbres, a pesar de que con el correr de los siglos, se introdujeron algunas modificaciones y las múltiples comunidades elaboraron sus propias tradiciones para la interpretación del *shofar*.

Otro tema de discusión era la fijación del comienzo del año. La Torá sugiere dos fechas posibles para la iniciación del año: una a principios del otoño y la otra en el mes de Aviv (primavera). Según la tradición, se desarrolló una situación que correspondía con bastante exactitud al calendario general. La cuenta de los meses según su nomenclatura antigua (primer mes, segundo mes, etc.) empezaba con el mes de Nissan, la fecha del Exodo de Egipto, mientras que para la mayoría de los otros acontecimientos empezaba en el mes de Tishri (septiembre). Así, el año calendario judío comienza en el séptimo mes y

termina en el sexto, tal como el calendario general termina en el mes decimo, según la cuenta antigua, que comenzaba en el mes de marzo. Más aún, se nota que hay por lo menos cuatro "años nuevos". La cuenta normal empieza en Tishri y es la más importante de las cuatro. Sin embargo, para distintas circunstancias promisorias la cuenta empieza en Nissan. Para los fines de la fecha de siembra (de importancia para diferentes leyes agrícolas), el año empieza el quince de Shevat. Todo esto coincide con la situación que se da en la mayoría de los países del mundo, en los cuales el año calendario, el año fiscal y el año escolar comienzan cada uno en un mes diferente. El Talmud trata en detalle las oraciones de Rosh Hashaná, cuya forma es única, pues a pesar de haber sido compuestas en su mayor parte en la antigüedad, había que establecer una versión uniforme para todo el país y los sabios no siempre se ponían de acuerdo. Aquí también encontramos costumbres divergentes; cada comunidad agregaba sus propios detalles, con el correr de los años.

Sukkot (la Fiesta de los Tabernáculos), se caracteriza por la recomendación de habitar durante siete días en tabernáculos o casillas y llevar cuatro especies de plantas para la ceremonia especial de bendición. Estos son ejemplos de preceptos que parecerían proporcionar detalles adecuados, pero nunca se hubieran podido observar sin una tradición oral extensa de definiciones adicionales y ordenanzas prácticas. La cuestión acerca de cómo se define un tabernáculo es algo esencial e implica docenas de otras preguntas. ¿Qué área corresponde a un tabernáculo? ¿Cómo se lo debe construir? ¿Qué es lo que lo diferencia de una casa? ¿Qué materiales deben usarse? Estos problemas se relacionan con cuestiones de límites y demarcaciones. ¿Cómo identificar cuándo la pared de una estructura determinada constituye un límite real y cuándo se trata de una frontera simbólica? Luego había que determinar si la definición de un límite que vale para un grupo de leyes (las relativas al Sabat, por ejemplo) también se puede aplicar a la *halajá* correspondiente a los tabernáculos. Los sabios solucionan tanto estos problemas como otros, de distintas maneras. En primer lugar, confían

sobre todo en la tradición antigua y en aquellas secciones de la Torá que se ocupan de este asunto de manera directa o indirecta. Luego examinan el problema según las formas fijas de discusión talmúdica y tratan de adaptar las definiciones generales de este campo a las que se emplean en la ley civil y religiosa. Llegan así a un consenso general con respecto a los puntos principales de la ley, a pesar de que siempre queda lugar para las diferencias de opinión, en cuanto a los detalles.

El problema de *arba'á minim* (cuatro especies) también se resolvía fundamentalmente apelando a la tradición, pues no hay otra forma de reconocer las especies de las plantas que menciona la Torá. Sin embargo, también sobre este tema hay lugar para el desarrollo de una discusión más amplia y libre, que se extiende a otras esferas. Una de las reglas más importantes relacionadas con los preceptos establece que se los debe observar según el espíritu del versículo que dice: "El, (es) mi Dios, yo lo glorifico" (Exodo 15:2); dicho de otro modo, de una manera plena de belleza y gracia. Esta regla se aplica de modo especial al precepto del Sukkot que habla de "frutos de los mejores árboles" (*etz'hadar,* Levítico 23:40). Aquí había lugar para establecer un análisis detallado del significado de *hidur* (belleza), aplicado a cada especie.

Las costumbres del Sukkot estaban íntimamente relacionadas con la tradición. Una de tales costumbres antiguas, por ejemplo, era la ceremonia de derramar agua sobre el altar durante los días festivos, relacionada con las oraciones para el año siguiente y especialmente con la súplica para que lloviera en el momento adecuado. Los líderes tradicionales del pueblo sancionaron la costumbre con entusiasmo. Tal costumbre fue indirectamente responsable de un choque violento con el gobernante asmoneo, Alejandro Iannai. Según el relato del Talmud (también aparece en los escritos de Josefo Flavio), cuando Alejandro Iannai era sumo sacerdote se le confirió el honor de derramar agua sobre el altar. Sin embargo, como apoyaba la afirmación saducea según la cual la ley escrita no mencionaba esta costumbre, derramó el agua de manera muy evidente sobre sus

propios pies. En su resentimiento, la gente lo apedreó de manera espontánea con *etroguim* (cidros). El rey convocó a su ejército de mercenarios extranjeros en su apoyo y asesinaron a muchas de las personas que estaban reunidas en el Templo en ese momento. Fue ésta una de las causas inmediatas de la guerra civil entre el rey y sus seguidores y los líderes del Sanedrín.

La Pesá (Pascua) tiene sus propios preceptos: el consumo de *matzá* (pan sin leudar) y la prohibición de consumir *hametz* (levadura) durante la festividad. Estos preceptos se observaban con el mayor de los celos en razón de la grave advertencia de la Torá en el sentido de que cualquier persona que comiera *hametz* durante la Pascua "será exterminado de en medio de Israel" (Exodo 12:15). Los análisis empiezan con definiciones; qué es *hametz* y demás. Ni siquiera en la época moderna se ha hallado una definición biológica exacta del proceso leudante y, sin duda alguna, era un gran misterio para la antigüedad. Las reglamentaciones sobre las formas de conducir la búsqueda de *hametz* dentro de la casa son tan antiguas que ya en el siglo primero de la era cristiana las casas de Hillel y Shammai tuvieron varias disputas acerca del significado exacto de la vieja *mishná* donde aparecen estas reglamentaciones. Tampoco en este caso el Talmud se limita al asunto que tiene entre manos sino que se extiende hacia otros campos: qué es lo que constituye propiedad; hasta dónde se extiende la prohibición sobre el *hametz* y demás. Según una tradición ancestral, el judío no está obligado a destruir el *hametz* perteneciente a un no judío, inclusive si está dentro de la casa del primero. Sin embargo, es menester establecer con el mayor cuidado la pertenencia. Todas estas reglamentaciones exigen una observación estricta, pero al mismo tiempo, el Talmud deja margen para las maniobras que por lo general, no se explotó hasta fines de la Edad Media. Se podía hacer una venta formal del *hametz* a un no judío, a quien se considera entonces como su dueño mientras dura la fiesta. El procedimiento legal y la sustanciación teórica de esta actividad requieren una combinación de la ley fiscal con la *halajá* pascual.

El Talmud también dedica mucha atención al *seder* pas-

cual. Se trata de la comida festiva durante la víspera de la fiesta que constituye el acontecimiento religioso familiar más importante del año y ha conservado su forma antigua hasta el momento actual. La descripción vívida del Exodo de Egipto y las exhortaciones a conservar el recuerdo de aquel día y celebrarlo forman parte de una tradición que se remonta al Primer Templo. Hasta cierto punto, el período del Segundo Templo ha adoptado las costumbres del *seder*. Las cuatro preguntas que formulan los niños durante las ceremonias son muy antiguas, si bien carecen de algunos detalles que fueron eliminados después de la destrucción del Templo por considerar que ya no eran relevantes. Con el correr de los siglos, surgieron una cantidad de problemas, desde la cuestión corriente acerca de la integración de diferentes costumbres y tradiciones hasta el problema de componer una versión uniforme que satisficiera las exigencias estrictas de la *halajá*. Los teóricos del Talmud debían adaptar costumbres que habían surgido en una época en que la gente ofrecía el culto y los sacrificios en el Templo a otra época, cuando este ritual no era más que un recuerdo. La gente debía aprender a perpetuar las tradiciones del Templo sin recurrir a ritos de imitación vacíos.

El festival de la Pascua, que se basa en gran medida en el ofrecimiento ceremonial y público del sacrificio pascual, está unido a toda la serie de las leyes de sacrificios. La mitad del tratado dedicado a la *halajá* de la Pascua (*Pesahim*) se ocupa del sacrificio, esfera muy diferente de análisis halájico. Las diferencias existentes entre ambas secciones de este tratado —una puramente ritual y la otra dedicada a los problemas del *hametz*— condujeron a su división en dos tratados independientes. El análisis del ritual sobre el sacrificio pascual corresponde al orden *Kodashim,* antes que al *Moed.*

En el tratado que se ocupa de la *halajá* para el Iom Kippur (el Día de la Expiación) aparecen problemas semejantes. La Torá expone en detalle el ritual único y complejo de esta fiesta, que se desarrolla en el Templo y está a cargo casi exclusivamente del sumo sacerdote. Los detalles exactos de este proce-

dimiento complicado ocupan la mayor parte del tratado *Ioma* (tratado consagrado a esta fiesta). Estos *halajot* abarcan miles de pormenores que sólo pudieron determinarse mediante la tradición continua de los sacerdotes del Templo. Durante varias generaciones, algunos de los sumos sacerdotes favorecieron el punto de vista saduceo y, con el fin de asegurarse de que la ceremonia se cumpliera estrictamente según la tradición, el sumo sacerdote estaba obligado a jurar ante un tribunal especial que al entrar en el Santísimo —lugar donde no podía ingresar nadie más— no se alejaría de la tradición. Parecería que los sacerdotes saduceos también respetaban la tradición, pues ellos también reconocían el hecho de que se trataba de un conjunto de leyes y reglamentaciones que habían evolucionado con el correr de los siglos, antes que una serie de innovaciones introducidas por los sabios. Si bien algunos sacerdotes favorecían otras interpretaciones de los versículos bíblicos, no introdujeron cambios en las costumbres enraizadas.

En virtud de la gran importancia teórica y la complejidad de las ceremonias rituales, no se dedicó mayor atención a otros aspectos de esta fiesta: la prohibición de trabajar, el ayuno, los aspectos penitenciales. A pesar de que el Iom Kippur está clasificado entre el grupo común de festividades, se diferencia de ellas por el hecho de que, igual que el Sabat, es un "día de descanso" en el cual está prohibido hacer cualquier trabajo. Por esa razón resultaba superfluo enumerar la *halajá* para esa fiesta pues estaba tratada en detalle con referencia al Sabat. Si bien desde un punto de vista práctico hay variaciones entre las prohibiciones relacionadas con el Sabat y el Iom Kippur, las implicaciones prácticas no son muy grandes. Por otra parte, tanto la Torá como la tradición misma establecen con claridad que las prohibiciones del Sabat son más estrictas que las correspondientes al Iom Kippur.

Los estudiosos también se ocuparon con cuidado del ayuno del Iom Kippur, ya que la frase que emplea la Torá "y afligiréis vuestras almas" (Números 29:7, R.V.) se prestaba a infinidad de interpretaciones extremas. El texto mismo permitía

deducir que se exigía una mortificación física. La tradición halájica, que especificaba la abstinencia de bebida y comida (y, en un plano menos estricto, del lavado, las relaciones sexuales y el uso de zapatos), establecía los límites de la mortificación. La discusión talmúdica se concentraba en la determinación de definiciones exactas, que resultaban tan necesarias aquí como en cualquier otro lado. ¿Hasta qué punto se prohíbe el consumo de alimentos? ¿Se aplica la obligación del ayuno a toda la congregación, sin excepciones? Los samaritanos, por ejemplo, que aceptaban la Torá sin la tradición oral, aplican el mandato del ayuno a los bebés que no caminan. La tradición halájica, en cambio, exime a los niños pequeños, si bien recomienda una participación limitada con fines educativos. Más aún, a la luz de la teoría de que los preceptos fueron dados como *Torat haim* (enseñanza propia de la vida) y para que los hombres "vivan y no mueran por ellos", los enfermos cuyas vidas peligrarían en caso de ayunar, quedaban eximidos del mandato. Se establecieron diferentes varas para determinar la edad de la madurez y para definir la enfermedad. Se llegó a la decisión de que, si un médico opinaba que el ayuno podía resultar peligroso para un paciente determinado, éste quedaba eximido del ayuno, inclusive si él mismo consideraba que podía observarlo. Por otra parte, si alguien se sentía demasiado débil como para ayunar, quedaba absuelto sin necesidad de contar con la confirmación del médico. Se partía del supuesto que *lev iodea marat nafsho* (el corazón conoce sus propias penas) y cualquiera está capacitado para juzgar sus propios sentimientos subjetivos. Estas mismas reglamentaciones planteaban interrogantes: ¿Qué pasaba, por ejemplo, si dos médicos daban opiniones contrarias? Cada caso se examinaba por separado.

Además de los festivales especificados en la Torá, existe otra categoría basada en *divrei sofrim* (las palabras de los escribas) que había sido establecida en distintos períodos. La *halajá* incluye en esta categoría todas las festividades mencionadas en los diferentes libros de la Biblia, como por ejemplo el día de ayuno en conmemoración de la destrucción del Templo (Libro de Zacarías) o la festividad de los Purim (Libro de

Ester). También aparecen aquellas que se introdujeron después de completada la Biblia. Todo cuanto hacen o deciden los sabios a lo largo de los siglos proviene del hecho de que la Torá autorizaba a los jueces de cada generación a crear leyes y administrar justicia al pueblo de Israel, desde los días de los profetas hasta los últimos días del Segundo Templo. *Meguilat Taanit* contenía una lista de todas las festividades establecidas a lo largo de las generaciones: tanto los días de gozo durante los cuales estaban prohibidos la mortificación y el duelo público como los días de ayuno conmemorativo. *Meguilat Taanit* es la primera sección de la ley oral que se redactó por escrito. Esta *meguilá* (rollo), que fue redactada en su mayor parte hacia fines del período del Segundo Templo (aparentemente, a principios del siglo I d.C.), no está incluida en el Talmud. No obstante, aparece citado con frecuencia y se lo puede considerar como una especie de *baraita*. Contiene una lista de los días de conmemoración, la mayoría de los cuales recuerda acontecimientos gozosos: victorias militares (con frecuencia durante las guerras macabeas), redenciones o la muerte de gobernantes tiránicos. Durante el segundo siglo de la era cristiana, la vida de los judíos de Palestina se hizo tan intolerable que los sabios percibieron con tristeza que ya no se podían celebrar estas fechas, pues era tal el sufrimiento que la gente ya no tomaba nota de los acontecimientos. De manera que anularon la mayoría de los días conmemorativos registrados en la *meguilá* y dejaron solamente las fiestas de los Purim y Hanukká.

El Libro de Ester establece una cantidad de preceptos variados, para la observación de los Purim. Van desde el mandato de recordar los sucesos (cumplido mediante la lectura pública del Rollo) hasta la comida festiva, el envío de dulces a los amigos y los presentes a los pobres. Los sabios sentaron las bases del posterior carácter carnavalesco de esta fiesta cuando expresaron la opinión de que "el hombre debe alcanzar tal intoxicación durante los Purim que no pueda diferenciar entre 'maldito sea Hamán' y 'bendito sea Mordecai' ". El aspecto alegre y festivo de los Purim se ha conservado a través de los siglos, inclusive en épocas de tribulación y penurias.

A diferencia de los Purim, la fiesta de Hanukká no recibió un tratado especial en el Talmud, ya que los sabios no querían agregar al calendario fiestas durante las cuales estaba prohibido el trabajo. Ello resultaba particularmente grave en épocas en que los judíos apenas lograban hallar medios de subsistencia. Aparentemente, los primeros macabeos quisieron otorgar mayor peso a esta fiesta del que tuvo más tarde, pero cuando el pueblo volvió a verse privado de su libertad, ya resultó imposible conmemorar en gran escala la redención y las victorias pasadas. En lugar de ello, se acentuó otro aspecto del festival: el hecho de que había sido la primera expresión de una lucha ideológica. En realidad, en aquella oportunidad, el pueblo no había peleado tanto para obtener la independencia política de un sojuzgamiento extranjero como para lograr la libertad espiritual. El relato de la vasija de aceite que había permanecido encendida durante ocho días cuando se la encontró en el Templo profanado, inspiró el mandato de encender velas durante la fiesta de Hanukká y fue la base de toda una concepción nueva. El enfoque talmúdico sobre la importancia de estas dos fiestas está resumido en la siguiente frase: "Si se suprimieran todas las festividades, Hanukká y Purim no desaparecerían nunca".

Esta afirmación del significado vital de ambos festivales no se extendía a los días de duelo por la destrucción del Templo. Igual que el profeta Zacarías, los sabios consideraban que estos días de ayuno sólo regirían mientras Israel estuviera conflictuado. Una vez que se reconstruyera el Templo y reinara la paz, se eliminarían los días de ayuno y se los reemplazaría por días de regocijo. El día noveno de Av es el más importante de los cuatro días de ayuno que se mencionan en la Biblia. Los demás eran ayunos leves durante los cuales estaba prohibido comer y beber, desde el amanecer hasta el crepúsculo. El día noveno de Av, en cambio, se observaba de manera tan estricta como el Iom Kippur (desde el anochecer hasta el anochecer del día siguiente), con las mismas restricciones. No obstante, mientras que el Iom Kippur es esencialmente un día de alegría, de purificación espiritual y de catarsis, el noveno día de Av es un momento de duelo y tristeza. Ello no se debe únicamente al

hecho de que ese día conmemore la destrucción del Primer Templo sino también a que más tarde se convirtió en un día "destinado a las catástrofes". En la misma fecha quedó destruido el Segundo Templo y también Betar, la última fortaleza de Bar-Kojba. Es interesante señalar que los judíos fueron expulsados de Inglaterra en 1290 y de España en 1492, el día noveno de Av. Otras tragedias nacionales también ocurrieron ese mismo día.

El tratado *Taanit,* que se ocupa de estos días de ayuno, no se dedica exclusivamente a los días de duelo nacional. También analiza aquellos días de ayuno durante los cuales el pueblo hacía duelo por problemas ocasionales. Se relacionaba de manera particular con las sequías frecuentes que ponían en peligro el medio de vida de toda la población judía. Los días de ayuno por sequía se siguieron observando en otras épocas y lugares, si bien ya no con la misma ceremonia con que se los describe en el Talmud. Reflejaban la convicción profunda de que, cuando el pueblo entero se reunía para orar en común, sus oraciones recibirían respuesta. En los tiempos antiguos, el pueblo entero asistía a las plegarias. Existen infinidad de anécdotas en el Talmud acerca de gente sencilla, inclusive aquellos que los demás veían como pecadores, cuyas oraciones recibían respuesta de Dios en épocas de tribulación.

17. MATRIMONIO Y DIVORCIO

En lo que respecta a las fuentes, la gama de problemas que corresponden a la ley judía del matrimonio se pueden dividir en dos categorías: las distintas leyes de incesto y prohibición de mantener relaciones sexuales y las leyes corrientes de matrimonio y divorcio. La Torá se explaya en detalle sobre el primero de los temas, desde el mandamiento "No cometerás adulterio" hasta la lista de vedas estrictas en el libro de Levítico y en los agregados al Deuteronomio. Sin embargo, no hace ninguna referencia a la conducta matrimonial permitida. A partir de los muchos mandatos relacionados con la violación de las leyes matrimoniales, podemos inferir la existencia de tal legislación; sin embargo su esencia está implícita más que elaborada en la Torá. La gran estructura de *halajá* acerca del matrimonio y el divorcio se basaba en la tradición de muchas generaciones y en las conclusiones que se habían extraído a partir de la combinación de estas sugerencias con los comentarios de la Torá y de la comparación con otras áreas de *halajá*.

De la Mishná y el Talmud surge una red muy detallada y complicada, pero coherente, de leyes matrimoniales. Para el judaísmo, el matrimonio tiene dos aspectos: la relación entre un hombre y una mujer y la actitud de los demás hacia ellos. En lo que concierne a la pareja, el acto del matrimonio carece casi por completo de santidad. En esencia, se trata de un acuerdo mutuo entre dos personas para vivir juntos como una familia y comprometerse a respetar las obligaciones del contrato matrimonial. Como el acto no es un sacramento, no hay necesidad de contar con una sanción rabínica o sacerdotal. La ley talmúdica establece que, cuando un hombre y una mujer deciden casarse, lo único que debe hacer el hombre es decir a la mujer, ante dos

testigos (quienes establecen el carácter legal de la ocasión, no mediante el testimonio, sino como parte de la ceremonia), que se ha convertido en su esposa. Y ello mediante una de las formas aceptadas de matrimonio: la entrega simbólica de dinero, una garantía escrita o el acto sexual. Cuando el acto se desarrolla con la concurrencia de ambas partes, se ha concertado un matrimonio. El procedimiento legal tiene dos etapas. En la primera etapa están los esponsales, que tienen toda la validez del matrimonio pero no confieren derechos. Después de ello, y ante diez adultos varones, el hombre lleva a la mujer a su hogar. Con ese fin se erige el *huppá* (palio) como un hogar simbólico para que se pueda celebrar la ceremonia en cualquier sitio que se desee. Entonces, la mujer se convierte en su esposa. Cuando todo se lleva a cabo de manera aceptada se recitan ciertas bendiciones durante las ceremonias de esponsales y matrimonio, pero, en esencia, el matrimonio es un acto de naturaleza cívico-legal. La costumbre judía de invitar a un rabino para que dirija la ceremonia del matrimonio data de fines de la Edad Media. En parte es una imitación de la ceremonia cristiana y carece de significado religioso. Por lo tanto, si bien existe la condena moral (y, hasta cierto punto, halájica) para las relaciones sexuales fuera del matrimonio, no pesan para nada sobre los niños nacidos de ellas. La situación legal de estos últimos no depende de que sus padres estuvieran casados o no. Siempre que la relación entre el padre y la madre no viole las leyes sobre el incesto, el niño nacido fuera del matrimonio goza de la misma situación legal que cualquier otro niño.

Los otros aspectos del matrimonio se relacionan con la relación entre la pareja y los demás. Desde el momento en que se establece la relación matrimonial, las relaciones sexuales con los parientes cercanos de la pareja son vistas como incesto, igual que cuando se las mantiene con una mujer casada. Los niños nacidos de cualquier tipo de relación incestuosa, sea que los padres estuvieran casados o no, son catalogados como bastardos. Si bien en algunos aspectos se considera al bastardo como hijo de su padre natural (en lo que respecta a los lazos de sangre o desde el punto de vista financiero, pues también hereda), se

le prohíbe casarse con algún miembro de la comunidad judía, en el sentido limitado del término.

Puesto que, en gran medida, el matrimonio es un acuerdo mutuo entre dos personas, se atribuía suma importancia al contrato matrimonial, al cual el Talmud llamaba *ketubá*. La idea de un contrato por escrito entre marido y mujer es muy antigua. Se la menciona en el código de Hammurabi, mucho antes de que se hubiera escrito la Torá. Sin embargo, la forma y el contenido de este contrato varían de época en época y de acuerdo con la naturaleza de la civilización que los elaboraba. Los sabios insistían en que debía redactarse ese contrato y decían que el hecho de mantener una esposa sin una *ketubá* o sin especificar condiciones justas debía verse como una forma de prostitución. La esencia de la *ketubá* es una enumeración de las condiciones que el marido garantiza cumplir con respecto a su esposa, además de garantías financieras y de otro tipo. Contiene algunas condiciones obligatorias mínimas (por lo tanto, se observaban las condiciones corrientes, inclusive cuando no se disponía de una copia de la *ketubá* o en aquellas épocas en que los judíos tenían prohibido redactar *ketubot*). No obstante, se permite agregar o alterar algunos detalles, por acuerdo mutuo entre el marido y la esposa.

Una condición básica de la *ketubá* es la promesa del esposo de pagar cierta suma de dinero a su esposa si se divorcia de ella o que ésta le sea abonada si él muere antes. El monto mínimo de esa suma estaba fijado según mandatos establecidos en la Torá. En tiempos antiguos se apartaba una suma de dinero o un objeto precioso con este fin, y el marido tenía prohibido hacer uso de ellos. Simeón Ben Shetá consideraba que todo esto incitaba a los maridos a divorciarse de sus esposas sin dar demasiada importancia al asunto ya que la *ketubá* preveía esta circunstancia en cualquier momento. Por ese motivo, corrigió la reglamentación convirtiendo la suma de la *ketubá* en una parte del capital del marido. De ese modo, si alguien deseaba divorciarse de su esposa tenía la obligación de reunir previamente esta suma, lo cual le daba tiempo para

reflexionar sobre sus actos. Esta enmienda también permitía a los hombres jóvenes que carecían de dinero en efectivo, a casarse, sin tener la obligación de esperar muchos años hasta que pudieran reunir la suma requerida.

La *ketubá* también contiene varios acuerdos sobre la herencia de las propiedades en caso de fallecimiento del esposo, así como la obligación de mantener a cualquier hija mujer nacida del matrimonio y proveer para todas sus necesidades hasta que alcanzara la madurez. Los *ketubot* actuales también incluyen otras reglas y acuerdos. Algunos de ellos no necesitan ponerse por escrito, pues constituyen una parte inseparable del matrimonio y de las condiciones establecidas por los sabios para los matrimonios normales. En el lenguaje de la Biblia, estas condiciones básicas se conocen con el nombre de *she'er, kesut ve-ona* (comida, vestido y derechos conyugales). Incluyen las obligaciones del marido para con su esposa, de alimentarla y vestirla y mantener relaciones sexuales con ella en momentos determinados. Los detalles de las condiciones dependen de las circunstancias y de las partes comprometidas, pero siempre existen ciertos requisitos mínimos. Según una regla general, cuando un hombre toma una esposa "ella asciende con él y no desciende con él", es decir, que si toma una esposa proveniente de un nivel social inferior, tiene la obligación de tratarla de acuerdo con las costumbres de su propia clase (la del marido). Por el contrario, si ella pertenece a una clase social más elevada, él no tiene derecho a rebajar su nivel de vida sin el consentimiento explícito de la esposa.

Con respecto a las otras condiciones del matrimonio, se intenta crear un determinado equilibrio entre las obligaciones de ambas partes. Por un lado, el marido debe mantener a su mujer, proporcionarle atención médica en caso de enfermedad, rescatarla si cae en cautiverio y pagar los costos de su entierro. Por el otro, tiene derecho de gozar de las ganancias del capital que aporta ella al matrimonio (*nijsei melog*) —usufructo— a pesar de que no tiene ningún derecho de propiedad sobre él. La esposa está obligada a trabajar para ayudar a mantener a

la familia, si bien esto depende de que haya aportado una dote abundante o no. Estos aspectos del matrimonio dependen en gran parte del acuerdo que establezcan marido y mujer. Todo hombre tiene el derecho de afirmar que ejerce los poderes que le confiere la ley; en muchos contratos matrimoniales, el marido renuncia al privilegio de administrar la propiedad y el capital de la esposa. En otros casos, la esposa puede conceder a su marido el derecho de administrar e inclusive vender sus propiedades. Este equilibrio entre deberes y derechos no es completo y debemos recordar que la ley matrimonial del Talmud se basa en el supuesto de que el hombre puede tomar varias esposas, mientras que la mujer puede casarse con un solo hombre. La sanción moral de la poligamia también incluye el derecho del marido a divorciarse de su esposa (pero no viceversa), pues siempre puede tomar otra esposa, además de la primera. La consideración biológica que da lugar a la sensación de la poligamia también confiere la iniciativa al hombre en lo que respecta al matrimonio. En la Edad Media, el Rabbenu Gershom de Mainz, conocido como la Luz de la Diáspora, pronunció un *herem* (prohibición) sobre la poligamia y, además, sobre el divorcio sin el consentimiento de la esposa. Esta prohibición, aceptada por la mayoría de los judíos, daba sustancia legal a la situación de hecho, pues inclusive en la época talmúdica era muy poco común tomar dos esposas. Entre los sabios mishnaicos y talmúdicos, de quienes se sabe tanto, sólo se tiene noticia de uno que haya tenido dos esposas. Ello no altera el hecho fundamental de que las leyes de matrimonio y divorcio reconocen la validez de la poligamia.

En lo que atañe al divorcio, resulta anómalo el hecho de que la *halajá* formal permita el divorcio con relativa facilidad, a pesar de que la acción es considerada condenable desde el punto de vista moral. (Se decía que "hasta el altar derrama lágrimas por quien se divorcia de su primer esposa".) En algunos casos, la separación es voluntaria, es decir, el hombre (o, de acuerdo con *halajá* posterior, ambas partes) acuerda separarse y entonces no hay necesidad de dar razones. Sin embargo, también hay casos en los cuales el divorcio es obligatorio.

El hombre está obligado a divorciarse de su esposa si le resulta evidente que esta última ha cometido adulterio o si ella exige el divorcio alegando que él es impotente. También es obligatorio en aquellos casos en los cuales el marido sufre de alguna enfermedad que hace intolerable la vida de casados o si el marido obliga a la mujer a hacer cosas que ella no está obligada a hacer (tal como mudarse a un lugar que difiera de manera drástica de su primer hogar de casada).

En términos prácticos, el divorcio tiene lugar cuando el marido da un *guet* a su esposa. *Guet* es el término mishnaico que designa lo que la Torá llama *sefer kritut* (acta de divorcio), que no es sino una sencilla nota escrita. Después de anotar el lugar y la fecha, se incluye una declaración en el sentido de que un hombre determinado se divorcia de su esposa, quien puede volverse a casar. El *guet,* igual que la *ketubá,* está escrito en arameo, pues ésa era la lengua que se hablaba en el período del Segundo Templo y en años posteriores. Tradicionalmente, ese tipo de documento se redactaba en arameo, a pesar de que no existía ninguna razón halájica válida para hacerlo. El *guet* puede ser entregado por un individuo, quien lo escribe personalmente o confía dicha tarea a un escriba. Desde la antigüedad se prestó la mayor atención a la redacción del *guet.* Por otra parte, como libera a la mujer de sus lazos matrimoniales y le permite volverse a casar, su autoridad halájica queda anulada en casos de errores significativos. Solía haber casos frecuentes de maridos que daban a sus esposas papeles de divorcio mal redactados, con el fin de crear complicaciones legales. Esto llevó a la reglamentación rabínica en el sentido de que "aquel que desconoce la naturaleza de las leyes del divorcio y el matrimonio no debería tener nada que hacer con ellas". De allí proviene la ordenanza que prevalece en la mayoría de las comunidades judías según la cual el *guet* sólo puede ser entregado por un tribunal, con lo cual se asegura que su redacción será clara y carecerá de ambigüedades.

La más sencilla de las actas de divorcio puede plantear una cantidad de problemas, tales como la ortografía exacta de

los nombres de las partes o la definición precisa del lugar. Uno de los principios importantes del divorcio es que implica una separación total entre el marido y la mujer. Por esa razón, el *guet* no puede especificar ninguna condición que ate a la mujer a su ex esposo. (El no puede establecer en el *guet,* por ejemplo, que ella no debe casarse con un hombre en particular.) El problema del tiempo también puede presentar complicaciones, especialmente cuando el hombre decide conceder un *guet al tenai* (decreto nisi) a su esposa. Un caso típico es el del soldado que otorga un *guet al tenai* a su esposa antes de partir a la guerra, a fin de evitar problemas legales y personales en caso de que se lo declare perdido, sin pruebas de su muerte. (Esta reglamentación se remonta a principios de la época del Primer Templo.) Estos casos exigen una redacción minuciosa, para dar sanción legal al *guet* y evitar que una de las partes aproveche el documento con fines indignos.

Las leyes del matrimonio son una combinación de acuerdos sociales y fiscales y leyes relacionadas con el carácter santo del lazo matrimonial. En razón de la naturaleza del problema, hay una infinidad de detalles que deben ser aclarados constantemente. Como el matrimonio y el divorcio son asuntos eminentemente privados, que se deciden y arreglan entre las partes interesadas, solían plantearse problemas nuevos de vez en cuando, a medida que cambiaban las circunstancias exteriores. Durante varias generaciones, los estudiosos intentaron establecer marcos formales para el matrimonio y lo lograron, en gran medida. Sin embargo, como la *halajá* permite el matrimonio y el divorcio privados, siempre queda lugar para las dudas y los problemas. Es importante recordar que el tribunal de justicia judío solamente puede analizar los aspectos legales de los actos, pero carece de autoridad para intervenir en las relaciones matrimoniales, así como tampoco puede anular un matrimonio, a menos que su existencia viole la *halajá* de manera explícita. Lo único que restringe hasta cierto punto la legalidad del matrimonio son las leyes del incesto. Son muy pocos los casos en los cuales los tribunales pueden anular matrimonios que ya se han consumado.

La mayor parte de las leyes que prohíben el matrimonio se encuentran en la Torá misma; los sabios que las estudiaron trataron de clasificarlas en distintas categorías. Las discusiones se prolongaron durante varias generaciones y, en varios puntos, sólo se alcanzó un acuerdo a fines de la época talmúdica. Mientras había diferencias de opinión, lo único que podían hacer los sabios era asegurarse de que las parejas casadas o sus descendientes no enfrentaran complicaciones legales. Los detalles de las discusiones son por demás complejos. Sin embargo —y en términos generales— se puede decir que se reconocían tres clases de prohibiciones. Hay casos en los cuales un hombre tiene prohibido casarse con una mujer en particular. No obstante, si desobedece la ley y se casa igual, el matrimonio es legalmente válido y sólo queda disuelto por medio del divorcio. Un ejemplo de ello es el hombre que se casa con la mujer de quien se había divorciado después que ella se ha vuelto a casar y se ha divorciado o ha quedado viuda. La Torá define tal matrimonio como una "abominación", pues podía alentar la prostitución "legal". Si se celebra un matrimonio de este tipo, el tribunal hará todo cuanto pueda para convencer al hombre de que se divorcie de su esposa, pero el matrimonio se considera legal y, en la mayoría de los casos, los hijos que nazcan de esa pareja no se verán afectados. Otro tipo de matrimonio es aquel en el cual hay incesto. Inclusive, si la ceremonia matrimonial se desarrolló de acuerdo con el procedimiento legal, el matrimonio es ilegal y se considera que la pareja no está casada. Por lo tanto, no se necesita un *guet* para disolver el vínculo. Los hijos nacidos de esa unión se consideran bastardos, pero se los reconoce como progenie de sus padres en lo que respecta a deberes y derechos. Hay un tercer tipo de matrimonio que no sólo queda anulado sino que tampoco permite reconocer la paternidad de cualquier hijo que nazca. Esta regla se aplica, por ejemplo, al casamiento de un judío con un no judío. Exista o no la ceremonia matrimonial, no se lo considera como un matrimonio legal y cualquier hijo nacido de tal unión se clasifica según el origen de la madre. Si la madre es judía se lo considera judío; si no lo es, tampoco lo es su hijo.

Este no es más que un esbozo general de la ley matrimonial; hay una cantidad de casos marginales y subcategorías. Existe un conjunto especial de leyes relacionadas con las familias sacerdotales y, especialmente, con el sumo sacerdote, que especifican varias restricciones. Otro grupo de leyes se ocupa de los no judíos y de los esclavos libertos. La mayor parte de la *halajá* acerca de estas cuestiones y sus aspectos fiscales y legales aparece en el orden *Nashim* del Talmud.

18. LA POSICION DE LAS MUJERES

La ley talmúdica excluye a las mujeres de varias esferas importantes de la vida, y ello de distintas maneras. Las exime, por ejemplo, de aquellos preceptos positivos que dependen, para su cumplimiento, de un momento dado del día o del año. Entre ellos se cuentan muchos de los rituales familiares de la vida judía: llevar el *tzitzit* (vestimenta de cuatro puntas con flecos), preparar los *tefilín* (filacterias), recitar la oración *Shemá Israel,* tocar la *sofar,* construir *sukká* y cumplir con peregrinaciones. A las mujeres no les está permitido unirse a un *minian* (grupo de diez) para la oración y se les asignan funciones activas dentro de la comunidad. En lo referente a su posición social, no se las puede elegir para cargos administrativos o judiciales. Y, lo que resulta más significativo, están exentas de la importante *mitzvá* de estudiar la Torá, razón por la cual inevitablemente están incapacitadas para desempeñar un papel importante en la vida cultural y espiritual judía.

Se podría suponer que todas estas restricciones y eximiciones crearían una casta inferior y relegarían a las mujeres a un papel completamente marginal dentro de la sociedad judía. Sin embargo, actuaban en muchas esferas y hacían sentir su presencia, no sólo a través de sus actividades como esposas y madres, sino también en lo que se presentaba como campos exclusivamente masculinos. Aparentemente, la razón de ello es algo inherente a la naturaleza del enfoque talmúdico de la vida y de la Torá. Se considera a la *halajá* como algo más que una mera estructura filosófica e intelectual que requiere justificación y sustanciación mediante una tarea teórica incesante. Antes que eso, se la ve como un conjunto de leyes prácticas; en cierto sentido, leyes de la naturaleza. La actitud hacia dichas leyes es

completamente pragmática y, en consecuencia, totalmente flexible. A las mujeres no se las eximía del estudio, por ejemplo, porque los sabios consideraran que eran intelectualmente incapaces de aprender. Por el contrario, creían que "las mujeres estaban dotadas con una *bina* (entendimiento, inteligencia) superior a la de los hombres" y no impedían el acceso a las pocas mujeres que decidían estudiar. Es cierto que el R. Eliezer, famoso por la severidad de sus opiniones, dijo una vez a una prosélita culta que "no hay sabiduría para la mujer, excepto junto a la rueca". Por otro lado, Ben Azai creía que todo hombre debe enseñar la Torá a su hija. Más aún, uno de los amoraítas más eminentes humilló a un estudiante orgulloso diciéndole: "Hasta Beruria, que en una oportunidad aprendió trescientas leyes de trescientas *tannaim* en un día, dedicó mucho tiempo a este texto en particular. ¿Qué te lleva a pensar que tú puedes estudiarlo más rápido que ella?" La famosa Beruria, esposa de R. Meir, uno de los académicos más relevantes de su tiempo, e hija de otro sabio eminente, solía participar en las discusiones halájicas. Incluso se sabe que en más de una oportunidad fue su opinión la que prevaleció sobre la de sus contemporáneos varones.

Sabemos de la existencia de otra mujer muy culta por un contrato matrimonial, muy poco común, por cierto, entre el hijo de R. Akiva y su novia. En dicho contrato, ella se comprometía a "alimentarlo, mantenerlo y enseñarle la Torá". Sin embargo, el interés por aprender no se limitaba a un puñado de mujeres excepcionales. Muchas mujeres se acercaban a escuchar a los sabios que exponían *aggadá* y *halajá* en las sinagogas. En algunos casos, lo hacían a pesar de la oposición de sus esposos. Las sirvientas de R. Judá Ha-Nasi eran convocadas por los sabios como fuentes de información sobre el empleo del idioma hebreo.

A pesar de que, tal como lo hemos señalado, las mujeres no gozaban de una posición social oficial, ello no les impedía ejercer una influencia considerable en cuanto esposas e hijas de hombres relevantes. Existe una anécdota muy esclarecedora

sobre Rabba y su segunda esposa, cuyo amor mutuo comenzó en la infancia. La esposa de Rabba, "hija de Rav Hisda", estaba presente en una sesión del tribunal cuando una mujer se disponía a jurar. Comentó a su marido que ella sabía que la mujer era una mentirosa; él aceptó su evaluación y juzgó de acuerdo con ella. Esta actitud no causó mayor sorpresa a los presentes, entre quienes se contaban algunos discípulos de Rabba. Algún tiempo después, en circunstancias semejantes, el *amora* R. Pappa, manifestó sus dudas sobre la honestidad de cierto litigante. Rabba rechazó su opinión con delicadeza, diciendo: "Señor, es usted el único testigo y no puedo actuar basándome sobre el testimonio de una sola persona". "¿Acaso confiará menos en mí que en su esposa?", preguntó Pappa. A lo cual Rabba respondió: "Conozco muy bien a mi esposa y confío en su juicio. A usted, señor, no lo conozco en la misma medida". Resulta interesante señalar que R. Pappa no se ofendió por esta respuesta. De hecho, usó el incidente para extraer conclusiones generales sobre la validez de ese tipo de testimonios cuando eran presentados por testigos confiables.

El hecho de que las mujeres no estuvieran obligadas a cumplir muchos de los preceptos positivos se veía como una excepción antes que como una prohibición. Los hombres insistían en considerarse el sexo más afortunado, que tenía el privilegio de cumplir un número mayor de preceptos. Ello queda testimoniado por la bendición que pronunciaban los hombres cada mañana, alabando a Dios por no haberlos creado mujeres. Sin embargo, aquellas mujeres que realmente lo deseaban podían asumir *mitzvot* adicionales. Así, se cuenta que "Mical, la hija de Saúl, preparaba filacterias" o que la "esposa de Jonás hizo una peregrinación". También se permitía a las mujeres ofrecer sacrificios en el Templo, "para proporcionarles placer". No hay una distinción teórica clara entre aquellos preceptos de los cuales las mujeres están exentas y aquellos que deben cumplir. Si bien están excluidas de la plegaria *Shemá,* la oración en general era obligatoria, como para los hombres, pues se trataba de una "súplica a Dios".

Algunos sabios se sentían atemorizados ante la idea de que las mujeres se dedicaran con demasiada fruición a la oración y el ascetismo, especialmente en aquellos casos de motivos que pudieran ser dudosos. La lista de *mevalei olam* (haraganes, vagos) incluye a la *betulá tzalianit* (muchacha devota) y a la *almaná tzoimanit* (viuda asceta). No se trataba de que los sabios consideraran que las mujeres eran indignas, pues ellos mismos decían: "Hemos aprendido de la muchacha a temer el pecado y de la viuda que la virtud es su propia recompensa". Lo que temían era que el propósito de la conducta piadosa fuera la apariencia exterior. Les preocupaba la idea de la mujer que "fornicaba para obtener manzanas, a fin de distribuirlas entre los enfermos". No obstante, como regla general, la mujer temerosa de Dios que se ocupaba de obras piadosas era una figura común y se aceptaba que algunas mujeres fueran muy rectas e inclusive ejemplos de virtud. Se daban por supuestas las actividades y la posición de las antiguas profetizas y no se consideraba que requirieran justificación o explicación alguna. De hecho, existía un dicho muy conocido: "los patriarcas estaban por debajo de las matriarcas, en la profecía".

La posición igualitaria de la mujer en la ley penal y civil también tenía implicaciones sociales de consideración. Hasta el más restrictivo de los contratos matrimoniales otorgaba a la mujer un alto grado de independencia económica y, como después de casadas, las mujeres ejercían cierta medida de control sobre su propiedad, muchas esposas se embarcaban en el comercio y participaban en transacciones financieras. En algunas familias, especialmente las de comerciantes prósperos, las mujeres administraban hogares completamente independientes. La esposa que aportaba una dote considerable no estaba obligada a ocuparse de las tareas hogareñas. Algunas de estas señoras desocupadas, al igual que sus semejantes muchos siglos más tarde, pasaban el tiempo jugando al ajedrez o en compañía de sus perros falderos. A pesar de que los sabios no aprobaban el estudio de la poesía y la sofística griegas, algunos se lo permitían a las mujeres, como "un adorno del sexo".

Es poco lo que sabemos sobre la educación de las niñas durante la época talmúdica, pero al menos en las comunidades más prósperas y las familias adineradas, parecería que las hijas recibían los rudimentos básicos de los estudios judíos. Un conocimiento elemental de la Biblia y la *halajá* parece haber sido lo corriente entre las niñas. Cuanto más culta era la familia, más posibilidades había de que las hijas mujeres recibieran una educación, fuera por medio de estudios regulares o por asistir a las lecciones que se impartían a sus hermanos. Era una de las razones por las cuales los sabios consideraban que valía la pena vender todas las pertenencias, a fin de casarse con la hija de un académico de relevancia. La idea que estaba por detrás —y queda corroborada por una cantidad de anécdotas que aparecen en el Talmud— era que tal mujer había sido muy bien educada por su padre, de manera que si el marido fallecía o debía exiliarse, la madre sería capaz de educar a sus hijos sola, en el espíritu de la Torá. La reglamentación halájica según la cual "la esposa de un *haver* (académico) es como él" refleja el grado de lealtad y conocimiento de la *halajá* que se atribuía a las mujeres de las familias cultas. Esta reglamentación tenía suma importancia pues, como resultado de ella, las esposas de los sabios recibían el mismo trato respetuoso que sus maridos y, en consecuencia, gozaban de una posición superior a la de la gente corriente.

A fin de comprender los aspectos esenciales de la posición que ocupaban las mujeres en la ley y en la vida cotidiana, es menester conocer la actitud de los sabios talmúdicos hacia el matrimonio. A diferencia del cristianismo y de muchas religiones orientales, el judaísmo jamás consideró al matrimonio como un "mal necesario", imprescindible para la perpetuación de la especie, pero despreciable desde todo otro punto de vista. Los sabios trataban al impulso sexual como un instinto natural igual que cualquier otro, antes que como algo condenable. Si bien ellos mismos bregaban por la mayor modestia y castidad y la mayor pureza posible en las relaciones entre marido y mujer, no ignoraban las implicaciones que tenía el instinto sexual para hombres y mujeres. R. Hisda, quien admiraba y

amaba en gran medida a sus hijas (e inclusive dijo acerca de ellas: "En lo que a mí respecta, las hijas son mejores que los hijos"), les impartió nociones de educación sexual. El Talmud cita sus enseñanzas, que completan la guía detallada que se ofrece a los hombres. En términos generales, los sabios eran conscientes del poder del impulso sexual y su opinión queda sintetizada en la frase: *Ein epitropus le'araiot* (no existe ningún guardián para las cuestiones sexuales). Como consecuencia de ello, nunca se podía confiar por completo ni siquiera en el hombre más casto y piadoso y no se le podía atribuir la tarea de cuidar por sí solo a una mujer. Encontramos una muestra de su percepción profunda del tema en la frase "aquel que es superior a sus colegas también es mayor en sus deseos" y se cuentan varias historias de hombres famosos por su piedad que casi cayeron en la tentación de cometer faltas sexuales. El propósito de estas anécdotas no era denigrar a esos hombres santos sino enfatizar la necesidad de ejercer la castidad y el control de sí.

El judaísmo considera la elección de una esposa como un precepto importante, que obliga a todo hombre. Inclusive a aquel que ya no puede engendrar hijos se lo incita a evitar la vida célibe. De manera que no se ve al instinto sexual como un mero medio para perpetuar la especie, sino como parte de la personalidad humana y se afirmaba que "a aquel que no tiene esposa no se lo puede llamar hombre". Según los sabios, el hombre soltero es solamente la mitad de un cuerpo y sólo se convierte en un ser humano completo cuando se casa (la mayoría de los estudiosos interpretaba que el relato de la creación presentado por la Torá dice que Adán fue creado con una imagen doble y que luego se lo separó en dos cuerpos: hombre y mujer).

Desde la perspectiva social, la familia (la unidad hombre-mujer) es el núcleo de la vida y cualquier discusión sobre el tema debe tener en cuenta ambos aspectos de esta unidad. También se tiene en cuenta la relación emocional y espiritual entre marido y mujer, no sólo en lo que se refiere a la educación

de los hijos, sino también desde el punto de vista de la pareja. El Talmud cita el caso de una mujer que estaba casada con un académico y acostumbraba atar el *tefilán* alrededor del brazo de su marido todas las mañanas. Cuando murió el marido, se casó con un recaudador de impuestos (ocupación que los sabios relacionaban con la avaricia y el chantaje) y empezó a atar un brazalete de recaudador alrededor del brazo de su nuevo marido todas las mañanas. Por otro lado, el Talmud da el ejemplo de un hombre piadoso que estaba casado con una mujer también piadosa. Cuando se divorciaron, ella se volvió a casar y condujo a su nuevo marido hacia el camino de la rectitud, mientras que su primer marido se casó con una mujer mala que lo corrompió. Estos dos ejemplos de la reciprocidad de las relaciones dan la pauta de la evaluación realista que se hacía del papel y el lugar que ocupaba la mujer dentro de la familia. Aunque eran pocos los medios que tenían las mujeres para expresar sus opiniones en la vida pública, su influencia práctica fue considerable y no se la miraba con recelo ni se intentaba ocultarla. Hay una cantidad de historias vinculadas con la esposa del sabio R. Najman, mujer de carácter muy fuerte. Formaba parte de la familia del exilarca y no hacía ningún intento por encubrir su influencia y poder, sino que insistía en que se la tratara con el respeto debido. Cuando consideró que el eminente académico de Palestina, R. Ulla, la había insultado, le envió un mensaje ofensivo: "Los vagabundos están tan llenos de palabras como las alfombras de piojos". Eran contadas las mujeres que podían permitirse tal franqueza —por no llamarla grosería— pero el relato atestigua la influencia reconocida de las mujeres, durante el período talmúdico.

La *ketubá* común no privaba a la mujer de la posesión de su propiedad, si bien su administración pasaba a manos del esposo, a menos que se especificara lo contrario. Como la mujer casada no perdía el derecho de aparecer como querellante en los juicios de la ley civil, el Talmud enumera muchos casos en los cuales las mujeres desempeñaron un papel activo en disputas fiscales, no limitándose necesariamente a los casos de la ley matrimonial. El grado de dependencia de la esposa con

respecto a su marido queda definido con claridad por un conjunto de leyes que, esencialmente, no alteran el equilibrio de derechos y deberes después del matrimonio. La Torá autoriza al marido a anular los votos hechos por su mujer, pero los académicos restringían este derecho, de manera considerable. El marido sólo está autorizado a revocar aquellos votos que se conecten de algún modo con las relaciones matrimoniales, mas tiene prohibido intervenir en cualquier otra obligación que haya asumido su esposa. En el mismo tenor, si bien un padre puede casar a su hija y cancelar sus votos, su autoridad se limita a las hijas menores que no han alcanzado la edad de la madurez sexual (doce años). Las hijas adquieren su independencia total después de la pubertad. Ni el padre ni ningún otro individuo pueden imponer su voluntad a una hija adulta o intentar obligarla a casarse contra su deseo. Los padres judíos siempre se preocuparon por encontrar compañeros para sus hijos, pero ello no se debía a que el padre gozara de derechos especiales sobre sus hijas sino porque existía la costumbre aceptada por todos de que los padres oficiaran de emisarios de los deseos de sus hijos o hijas, sirviendo como intermediarios en los noviazgos.

Vemos, entonces, que los sabios talmúdicos no consideraban a las mujeres como criaturas inferiores sino —según la expresión sucinta de uno de ellos— como "un país aparte". Daban por supuesto que existía un conjunto femenino de ideas, reglas y pautas de conducta, diferente del que era común a los hombres. Por otra parte, si bien las mujeres estaban exceptuadas de muchos de los preceptos importantes que debían observar los hombres, no se las consideraba como personas de menor valor desde el punto de vista estrictamente religioso. Inclusive se decía que el "Santísimo, Bendito sea, había hecho una promesa mayor a las mujeres que a los hombres". La distinción entre los sexos se basa en una división funcional de las tareas, a las cuales se considera separadas, pero iguales.

19. LA LEY CIVIL

La ley civil —o, como se la suele llamar, *dinei memonot* (ley monetaria) — es una de las áreas más fértiles del pensamiento y de la creatividad talmúdicos. Uno de los sabios mishnaicos la definió de esta manera: "Quien quiera alcanzar la sabiduría debe estudiar *dinei memonot,* pues no hay otro tema en la Torá; es una vertiente burbujeante". A diferencia de otros códigos, que dependen en gran medida de una estructura de estatutos y reglas relativamente inflexibles, la ley civil, que define un campo importante de relaciones humanas, es flexible y cambia constantemente. La *halajá* relacionada con temas biológicos o rituales puede permanecer inmutable durante períodos largos, a causa de la estabilidad de los temas tratados, pero no sucede lo mismo con la ley civil. Los sabios advirtieron la diferencia entre aquellos terrenos que afectan a una cantidad limitada de personas y la esfera de la ley monetaria, en la cual todos se pueden ver implicados en algún momento.

Uno de los principios que subyacen en una *dinei memonot* y que influye sobre el procedimiento halájico, de distintas maneras, es el supuesto de que puede entregarse dinero como un regalo. Este detalle, aparentemente intrascendente, sirve de fundamento a todo el código, que se basa en el consentimiento público para el establecimiento de distintas estructuras monetarias. Todas las demás clases de legislación se ven como sustancias naturales que no proceden de la comunidad y, por lo tanto, no están sujetas a su control y supervisión. A diferencia de ellas, el dinero puede ser poseído por un individuo y, por lo tanto, éste tiene el derecho de llegar a un arreglo con la otra parte, así como de sostener o enmendar determinados requisitos legales básicos. La "costumbre del lugar" —el acuerdo tácito

de la población de conducir su vida de acuerdo con un código legal determinado— tiene más importancia aquí que en cualquier otra esfera. Se supone que el individuo que reside en un lugar determinado se comprometerá a observar las leyes y las costumbres locales y, en consecuencia, renunciará a algunos de los derechos que le concede la Torá.

Otro elemento fundamental para que la ley monetaria sea más flexible que otras categorías es el conocimiento de que el dinero "puede reemplazarse". En otros terrenos, los errores suelen ser irreversibles, mientras que en aquellos casos en los cuales está involucrado el dinero siempre es posible revertir un juicio erróneo, recuperar fondos robados, etc. Es así como, a pesar de las numerosas exhortaciones para comportarse de manera justa y la prohibición estricta del robo y el hurto, los legisladores pudieron establecer marcos legales para ciertos actos, independientemente del temor de que surgieran errores. Por otra parte, el tribunal tenía poderes más amplios en los casos de derecho civil que en cualquier otro tipo de *halajá*. En teoría, al tribunal se le permite introducir ordenanzas y promulgar sentencias que no derivan de la ley de la Torá, pero esto puede hacerlo cuando se trata del interés general, siguiendo instrucciones explícitas de la misma Torá. La regla más abarcadora es que *hefker bet dín hefker* (el decreto de un tribunal puede hacer que la propiedad quede sin dueño). Sobre la base de esta regla, los tribunales judíos estaban autorizados a iniciar leyes y promulgaciones nuevas y a apropiarse del dinero de un hombre, para entregarlo a otro, aunque tal derecho no les correspondía por ley.

Por todas estas razones, las leyes monetarias registradas en la Torá eran muy elaboradas y se adaptaban a distintas necesidades y circunstancias cambiantes. El antiguo tratado *Nezikin* estaba dividido en tres "puertas", que correspondían en mayor o menor medida a la clase de problemas de los cuales se ocupaba la ley monetaria. La primera "puerta" del tratado, *Baba Kama,* contiene la mayoría de las leyes relativas a los perjuicios en sentido limitado, que incluyen el daño directo o indi-

recto infligido por un hombre a otro. La segunda sección, *Baba Metzia,* trata de las querellas acerca del dinero, el trabajo y los préstamos. Las leyes correspondientes a las asociaciones, las ventas y los documentos legales, por su parte, aparecen en la tercera sección, *Baba Batra.*

Una *mishná* antigua enumeraba los tipos de perjuicios como "los cuatro *avot* (principales categorías) de perjuicios"; con el tiempo, éstos se ampliaron hasta veinticuatro. Los *mishnaiot* básicos eran muy antiguos y su enigmática brevedad no tardó en suscitar controversias acerca del significado exacto de ciertos términos, si bien existía consenso sobre los temas principales. Más adelante se reconoció que los "cuatro *avot*" no incluyen el daño infligido directamente sino sólo el perjuicio provocado por la propiedad de la cual es responsable un individuo determinado. Hay que ver las definiciones mishnaicas de "buey y cisterna, pastar y conflagración", como meros símbolos técnicos. Según las palabras de un sabio: "El que cree que el buey del Talmud es un buey real no ha empezado ni siquiera a entender la *halajá*".

Una clasificación apenas posterior —que también servía como prototipo— dividía los daños en aquellos provocados por el cuerno, el diente, la pata, el pozo y el fuego. Los tres primeros los provocan los animales y los otros dos, los objetos inanimados. El *keren* (cuerno) se basa en la descripción bíblica del "buey topador" que lastima a seres humanos o a otros bueyes. O sea que se trata del perjuicio provocado por un animal, con un propósito dañino. Por lo tanto, el perro que muerde a un hombre cae bajo la categoría de *keren,* así como el gallo que picotea a otra ave, hasta matarla. Las leyes relacionadas con esta clase de daños no son sencillos, porque se establece una diferencia entre la responsabilidad del dueño con respecto a un animal que nunca había perjudicado a nadie antes (llamado *tam,* es decir, inocente) y la bestia que ya provocó alguna lesión, antes, con sus cuernos (*muad*). También hay una diferencia entre el animal que cornea u ocasiona algún otro daño mortal, *keren* (al cual siempre se mata) y los casos de simple

daño o muerte de otros animales. Por otro lado, *shen* (diente) es una categoría relativamente sencilla de responsabilidad por perjuicios. El dueño es responsable por el deterioro que provoca el animal que come o efectúa alguna otra acción en su provecho. Un ejemplo clásico de la extensión del concepto de *shen* es el animal que se rasca contra una pared y produce la caída de ésta. *Regel* (pata) abarca todo daño provocado por el animal que pisotea, pero se extiende hasta incluir cualquier perjuicio derivado de los movimientos o acciones normales de un animal, sin que él obtenga un placer directo. En este caso, la responsabilidad del dueño cubre casi cualquier eventualidad, excepto las instancias poco probables o aquellos casos en los cuales la parte herida actuó con negligencia excesiva. El concepto general de daños *bor* (pozo) proviene del ejemplo bíblico de la responsabilidad inherente al hombre que cava un pozo, con el cual provoca algún daño. En términos más abstractos, se veía al "pozo" como el prototipo de cualquier molestia introducida en un lugar público, fuera por un pozo o por cualquier otro objeto. Eso fue lo que permitió hablar de un "pozo rodante", un estorbo público que no está confinado a un lugar sino que se podía transportar. Distintas reservas acerca de la responsabilidad de la persona que provoca el daño tienen en cuenta el grado de negligencia de la parte perjudicada y la medida en la cual la persona que provoca el daño tenía derecho a ubicar el objeto donde lo hizo.

Los daños *esh* (fuego) incluyen la acción de encender fuego en la propiedad de otros, así como también el hecho de encender fuego sin la vigilancia suficiente, inclusive en la propiedad de la parte responsable. El estudio más profundo de los *halajot* sobre *esh* implicaba el análisis de la naturaleza de la responsabilidad. Si se consideraba al fuego como una continuación indirecta del hombre mismo, se sostenía el concepto de responsabilidad por la propiedad personal. Este punto de vista se resumía en la frase: "Su fuego es como sus flechas"; dicho de otro modo, así como uno es responsable por las flechas que dispara, también carga con la responsabilidad por el fuego que enciende. Para otro enfoque, la responsabilidad por el

fuego debía ser más remota, refiriéndose específicamente a las acciones causadas por el sujeto, de manera directa, aunque no hubiera contacto directo.

Toda la gama de problemas relacionados con este tema y las diferentes limitaciones de la responsabilidad se conectaban con el tema más amplio de la provocación de daños. Se establecía una diferencia entre dos conceptos semejantes en nombre y esencia; *grama be-nezikin,* estado en el cual el hombre se convierte en causa de perjuicio directo (si envía su rebaño al campo del vecino, por ejemplo) y *dina degarmei,* leyes para los causantes de daños indirectos. Un ejemplo sencillo de este último caso es el hombre que quema un pagaré que pertenece a otro. El daño directo es la pérdida de un trozo de papel, por el cual sin duda se debe pagar. Sin embargo, como consecuencia de ello, el dueño del pagaré puede perder una abundante suma de dinero. Esto plantea la cuestión acerca del grado de responsabilidad por daños de tal tipo. ¿Debe considerarse que quien quemó el papel infligió un daño directo, por el cual es directamente responsable o es sólo la causa del perjuicio (si el deudor se niega a devolver el préstamo en ausencia del documento), pero no es responsable por el resultado en términos absolutos? Después de haber discutido este tema a lo largo de varias generaciones, el Talmud llega a la conclusión de que también existe responsabilidad en la segunda categoría, a pesar de que no hay una participación directa en el daño.

La opinión minoritaria era que este caso debía ser considerado como *nezek she-eno nikar,* daño que no es evidente y que, por lo tanto, no acarrea responsabilidad criminal total. Un ejemplo de ello es el hombre que profana una ofrenda quemada, que pertenece a otra persona. El daño puede causarse por el mero hecho de tocar la ofrenda sin restarle nada, pero de todos modos, la ofrenda se considera incomible y casi carente de valor. En este caso, no se puede decir que la conducta del causante del daño haya sido deliberada, según criterios normales, a pesar de que el perjuicio puede ser muy grave. Los estudiosos que creen que no hay obligación de pagar por este tipo

de daños están de acuerdo en afirmar que se trata de uno de los casos (muy numerosos) en los cuales la persona que provoca el daño está "eximida por las leyes del hombre y comprometida por las leyes del cielo", o sea que no tiene responsabilidad legal, pero está moralmente obligada a pagar. El tribunal no puede obligarlo a abonar los daños, pero él está moralmente obligado a recompensar a la víctima. Hay todo un conjunto de leyes relacionadas con el individuo que desea cumplir con su obligación moral, aunque no se ejerce sobre él presión legal alguna. En este caso también existen *halajot* que establecen cuanto debe hacer la persona en cuestión para saldar su deuda moral e, inclusive, señalan cuándo deja de existir esta responsabilidad.

Otro problema legal que tiene implicancias en todo el código de derecho civil es la cuestión acerca de cómo debe actuarse en el caso de *mamon ha-mutal be-safek* (dinero en duda). Hay dos personas que reclaman una suma de dinero (o un objeto) y ninguna puede ofrecer pruebas satisfactorias que demuestren su posesión. Según un método legal, se dividía la suma en cuestión entre los litigantes. Se presentaron muchos argumentos en contra de este punto de vista (que fue rechazado). Por un lado, no castiga al mentiroso y, por el otro, en la mayoría de los casos es injusto, pues cualquier objeto en disputa debe pertenecer a una de las partes por derecho y no es justo privar al dueño de su propiedad. Este mismo argumento se esgrimió contra la tendencia a procurar un compromiso entre los reclamos de los litigantes, ya que dicho compromiso alcanzaba cierta "paz" pero no la "verdad". Por otra parte, la *halajá* parte del supuesto de que "la responsabilidad de la prueba compete a quien hace el reclamo". Mientras este último no pueda demostrar la justicia de su demanda, los objetos en disputa permanecen en manos de la persona que los tiene en ese momento. Muchos reclamos monetarios se decidían a la luz de esta regla básica. En la práctica, la pertenencia correspondía a quien tenía el objeto y la otra parte debía encargarse de presentar las pruebas. Algunas controversias no se pueden resolver de esta forma; esto es lo que sucede cuando ambos tienen el

objeto o cuando no lo tiene ninguno de los dos. En algunos de estos casos se aplica la regla según la cual "el dinero en litigio se dividirá", mientras en otros se instruye a los jueces para que actúen según su propio criterio, sin restricción legal alguna. Dichas cuestiones y todos los detalles relacionados con ellas se discuten a fondo en el Talmud y en toda la gama de literatura talmúdica.

Este mismo tema se relaciona con el concepto de *hazaká* (literalmente, poseer) en uno de sus varios significados. En el Talmud, este término tiene tres sentidos que, hasta cierto punto están lógicamente relacionados, si bien difieren en sus pormenores. *Hazaká* o posesión es un término legal que, con variaciones, aparece en muchos códigos legales cuando se trata de probar la posesión. En la ley judía, *hazaká* se relaciona con aquella propiedad en la cual "la responsabilidad de la prueba corre por cuenta de quien hace el reclamo" es decir, que se concede la posesión a quien tiene la propiedad en ese momento, hasta que se demuestre lo contrario. Sin embargo, es más detallada y más concisa a la vez. Si bien quien está obligado a proporcionar las pruebas es quien hace el reclamo y no quien tiene el objeto en cuestión, la ley judía no otorga a la *hazaká* la misma validez que a la evidencia concreta. La regla del derecho es que "*hazaká* que no está acompañada por la razón no es *hazaká*". Dicho de otro modo, la posesión de un objeto no es en sí misma una prueba de que ese objeto pertenece a quien lo tiene. El argumento: "He poseído este objeto durante años y nadie lo reclamó" no tiene validez suficiente. La *hazaká* solamente tiene peso si acompaña a un reclamo de propiedad (compra, herencia, recibo de un regalo) y, por lo tanto, las leyes de la *hazaká* no pueden sustituir a las leyes de la evidencia, sino que se proponen librar al poseedor de la obligación de conservar las pruebas de su propiedad *ad infinitum*. Después de un lapso determinado, que se establece en cada caso por el tiempo de uso, el poseedor no necesita ofrecer pruebas de su propiedad, por intermedio de documentos o testigos. Basta con probar que posee el objeto, ante cualquier reclamo de propiedad. Por lo tanto, la *hazaká* es una reglamentación técnica que se funda

en el supuesto de que, durante determinado lapso, el dueño de un objeto o de tierras descubrirá que se está haciendo uso ilegal de su propiedad y tomará las medidas legales adecuadas para recuperar sus derechos. Se supone, entonces, que si no se presenta tal demanda, el poseedor no necesita conservar el documento a perpetuidad.

Un tema completamente distinto del concerniente al daño provocado por la propiedad de alguien es el que se vincula con la responsabilidad que tiene un individuo por el daño que él mismo provoca. En tales casos, se aplica la regla de *adam muad le-olam* (el hombre siempre está prevenido; es decir, la falta de intención no es excusa). Nadie puede eludir la responsabilidad de sus acciones, ya sea que se las haya cometido con mala intención, por negligencia o despreocupación por los derechos de los demás. El único argumento que puede eximir a alguien de su responsabilidad es el de *oness* (coerción). Con ese argumento, el defensor debe demostrar que fue obligado a cometer un acto determinado, ya sea por un factor externo sobre el cual no ejercía control alguno o porque carecía de capacidad de juicio (como en el caso de un niño o de un loco). En el perjuicio causado a otro individuo se establecen diferencias entre cinco categorías *halájicas* denominadas *shevet, ripui, boshet, tza'ar* y *pegam* (pérdida de tiempo, curación, humillación, dolor y daño). Quien inflige el daño, únicamente debe pagar todos estos reclamos en casos aislados; en la mayor parte de las ocasiones, tan sólo una o dos categorías resultan significativas. El hombre que hiere a otro debe pagar los daños, como recompensa por la merma del valor de éste en el mercado de trabajo o en la esfera correspondiente. Si provoca la amputación de un brazo ha de abonar una suma determinada —que varía con el tiempo— por la pérdida del miembro. Del mismo modo, cualquiera que desfigura a una mujer tiene que cubrir los perjuicios ocasionados por la disminución de su valor, aunque su capacidad de trabajo no se haya visto afectada. Otra categoría de pago se refiere al dolor que acarrea la herida. Por supuesto que, en algunos casos, ésta es la única recompensa, pues el dolor es la exclusiva secuela del accidente. *Shevet* es la retribución por el período de

inactividad forzada, durante la convalecencia; *ripui* corresponde al pago de los costos médicos. Si, como consecuencia del daño, la parte afectada sufre alguna humillación, puede recibir una cantidad adicional que se juzga de acuerdo con criterios variables según el lugar, el tiempo y otros elementos.

Todos estos pagos —igual que la mayoría de los perjuicios enumerados en el terreno de los daños— implican que la parte afectada recibe una recompensa por lo que ha padecido. La Torá también contiene *dinei kenasot* que establece que el individuo causante de algún perjuicio no sólo para por él sino que también debe abonar una multa. Según la *halajá,* todos aquellos casos en los cuales la Torá exige una retribución que no corresponde al daño efectivo, dicho pago debe ser considerado como una multa, inclusive si es menor que el costo real del daño. Estos castigos por multa incluyen la ley de la Torá según la cual se exige al ladrón que pague el doble de la suma robada a su víctima o la obligación de abonar cuatro o cinco veces el valor de un buey o de una oveja robada. Hay varias diferencias entre las leyes relacionadas con reclamos y multas. Puesto que todos los reclamos monetarios son pedidos de que se haga justicia, fundamentales para la regulación de la vida normal, cualquier tribunal autorizado puede ocuparse de ellos. Por el contrario, solamente los jueces autorizados pueden juzgar aquellos casos en los cuales pueden imponerse multas. Al principio de la Edad Media se abolió esta norma especial, de manera que de ahí en más, esta clase de ley sólo se aplicó en casos poco comunes.

Otro campo de la ley civil referente a la responsabilidad es la que en la terminología talmúdica recibe el nombre de leyes de los *shomrin* (guardianes). Estas leyes definen la responsabilidad que compete a una persona por la propiedad de otra que se la ha confiado a su cuidado. Los *shomrin* se dividen en cuatro tipos, todos ellos implícitos en la Torá: *shomer hinam* (el cuidador a quien no se le paga), que tiene una menor medida de responsabilidad; *shomer sajar* (el cuidador pago); *sojer* (el arrendatario) y *shoel* (el prestatario), cuya

responsabilidad es mayor. El Talmud define la responsabilidad exacta de cada uno, pues el texto bíblico no siempre es claro. Hay una sola referencia enigmática, por ejemplo, para el arrendatario: "Si lo había alquilado, el dueño recibirá el precio del alquiler" (Exodo 22:14). También se ocupa de analizar en detalle dónde y cuándo deben aplicarse las leyes de los *shomrin* en la vida cotidiana, pues la distinción teórica no siempre es clara y, a veces, es difícil determinar la posición que ocupa la persona que cuida un objeto y su grado de responsabilidad. Hay una discusión muy conocida, por ejemplo, acerca de la persona que halla un objeto perdido: ¿corresponde su responsabilidad a la del cuidador pago o a la del que no recibe pago alguno?

En la Torá, las leyes de los *shomrim* se relacionan con las que corresponden a las promesas, en aquellos casos en los cuales el guardián pierde un objeto y niega haberlo recibido bajo su cuidado alguna vez. También puede ser que ofrezca otra interpretación de su responsabilidad o afirme que el objeto le fue sustraído, de manera tal que lo libere de toda responsabilidad (robo a mano armada, por ejemplo, que anula casi todo tipo de responsabilidad) o puede suceder que las partes difieran acerca del valor del objeto perdido. En algunos casos, los hechos pueden quedar aclarados mediante el testimonio de testigos o evidencias puestas por escrito. Sin embargo, muchas veces sucede que los dos reclamos contradictorios no se pueden analizar a fondo y, por esa razón, la ley permite jurar al acusado que "no ha estirado su mano hacia el trabajo de su vecino". Después de haber jurado, se le retiraban los cargos. Había una limitación para estos juramentos: nadie estaba obligado a hacerlos a menos que existiera una cantidad de pruebas en su contra, presentadas por un solo testigo (la Torá especifica que deben presentarse dos testigos) o cuando el acusado "reconoce parcialmente", es decir, reconoce el reclamo en principio, pero difiere en algunos de sus detalles. Más adelante, este juramento recibió el nombre de "juramento de la Torá", para diferenciarlo de otros instituidos por los sabios. Se la consideraba oca-

sión solemne, pues la persona que hacía el juramento tomaba entre sus manos algún objeto sagrado.

Durante el período talmúdico se agregó otro tipo de juramento, el *shevuat heset* (juramento de exención), atribuido al *amora* Rav Najman. Lo hacía el acusado por reclamos monetarios, inclusive cuando no reconocía ninguno de los detalles de la acusación. Aparentemente, se lo introdujo con el fin de regular las relaciones sociales frecuentes, cuando la gente comenzó a negar cargos, para no tener que hacer juramentos. Debemos señalar que el énfasis que se puso en la gran responsabilidad implícita en esta acción y el temor de hacer un juramento falso, inclusive por error, hizo que creciera la tendencia a evitar toda clase de juramentos en cualquier situación y a preferir las afirmaciones sin recurrir a ellos.

Los *halajot* referidos a las pérdidas se relacionan con las leyes de los *shomrim*. La Torá obliga, a quien encuentra un objeto, a devolverlo a su dueño y prohíbe no sólo apropiárselo sino también deshacerse de él. Esta regla se aplica con facilidad cuando quien halla el objeto conoce tanto a éste como a su dueño, pero por lo general, suscita problemas y no se la puede poner en práctica. La *halajá* trata de aclarar cuáles son los objetos perdidos identificables y que, por lo tanto, deben ser restituidos a sus dueños, y cuáles no se pueden identificar. El dinero, por ejemplo, a pesar de que puede estar claramente señalado, no se puede devolver porque suele pasar de una persona a otra. Si bien un individuo puede demostrar que un billete o una moneda determinados estuvieron en sus manos alguna vez, por lo general no puede demostrar que fue su dueño más reciente. La clave para muchas de estas *halajot* es el concepto de *ie'ush,* es decir, la renuncia a la posesión de un objeto determinado, partiendo del supuesto de que se lo ha extraviado para siempre. A partir de ese momento, el objeto en cuestión es *hefker* (sin dueño, no reclamado) y quien lo encuentre puede guardarlo.

El problema de *ie'ush be'alim* (renunciamiento por parte

del dueño) tiene implicaciones cuando entra en el terreno del robo y el hurto. Aunque desde el punto de vista religioso el robo está prohibido, la ley judía lo considera como una falta civil antes que como una acción criminal pasible de castigo físico. Se obliga al ladrón a devolver el objeto robado y, en algunos casos, debe pagar una multa al dueño (duplicando el valor del objeto o más aún), pero no recibe ningún otro castigo. Sin embargo, es necesario llevar a cabo un estudio de la naturaleza del objeto robado. ¿Hasta cuándo se lo considera propiedad del dueño y cuándo se convierte en propiedad del ladrón, a quien entonces se obliga a abonar el valor del objeto, pero no a devolverlo? Sobre este tema, la *halajá* ofrece dos elementos esclarecedores, uno de los cuales se relaciona con *ie'ush*. Una vez que ha transcurrido cierto lapso o cuando existe una declaración (no necesariamente formal) del dueño, en el sentido de que ya no cree que se le devolverá el objeto, éste pasa a ser propiedad del ladrón. Si el ladrón altera la esencia del objeto robado de una manera irreversible o significativa (como en el caso de robar madera y convertirla en muebles), el dueño original renuncia al derecho sobre la madera misma pero tiene derecho a recibir una recompensa por parte del ladrón. Este problema tiene importancia práctica en muchos sentidos. Por ejemplo, cuando el precio de un objeto robado aumenta, se plantea la cuestión de si el ladrón debe pagar el valor que tenía el objeto cuando lo robó o cuando lo devolvió. ¿Qué sucede si el ladrón vende el objeto a otros? ¿Puede el propietario original exigir que el nuevo dueño le devuelva el objeto robado o debe limitarse a pedir una recompensa a quien lo robó?

Es interesante señalar que la *halajá* establece una diferencia muy poco usual entre hurto y robo. A veces, el ladrón paga una multa, pero el asaltante que roba abiertamente, empleando la fuerza, sólo se ve obligado a devolver el objeto o su equivalente en dinero. La explicación que ofrece el Talmud resulta intrigante: la actitud del segundo es preferible a la del primero, pues se conduce a plena luz. Su actitud hacia Dios al transgredir sus

mandamientos y efectuar un asalto es igual a la que manifiesta hacia sus semejantes, a quienes asalta abiertamente, sin temor ni vergüenza. El primero, en cambio, demuestra que teme más a los hombres que a Dios, ya que se esconde de sus semejantes pero no del Todopoderoso; por lo tanto, merece que se lo multe.

La cuestión de la propiedad y los métodos para comprarla tiene suma importancia en lo que respecta a la *halajá* acerca del robo y, de hecho, es un tema fundamental en muchas esferas del derecho civil. Existe en todos los casos la transferencia de la propiedad legal. ¿En qué momento exactamente debe considerarse que un objeto ha cambiado de manos y ha pasado a ser propiedad del comprador? Este asunto ofrece distintos aspectos. ¿Hasta qué momento está permitido retirarse de una transacción y cuándo se la considera irreversible? Si el objeto que cambia de dueño se daña o se pierde, o acrecienta su valor, ¿quién asume las consecuencias? Según la *halajá,* un objeto cambia de dueño mediante uno de los diferentes métodos de compra que varían según el tipo de objeto. En términos generales, la entrega de dinero por parte del comprador no se toma como señal de que ha terminado la transacción; únicamente el hecho de poseer el objeto, de alguna manera denota la transferencia legal. Los sabios no estaban de acuerdo acerca de si el concepto de *meshijá* (literalmente, tomar) como método fundamental para comprar bienes inmuebles estaba implícito en las leyes de propiedad o si era una adición posterior que pretendía proteger al comprador de algún vendedor que explotara la ley. (Este podía sostener que el objeto se había quemado o dañado después de la venta, cuando en realidad había sucedido antes.)

Sea como fuere, en la práctica, la transferencia de bienes se lleva a cabo mediante la acción de tomar y empujar o mover y este criterio también se aplicaba a cosas intangibles. Por este motivo, las leyes de venta y trueque determinan que, si una de las partes ha "tomado" uno de los objetos, la operación ha concluido. La *halajá* creó el concepto general de *kinian agav sudar,*

a fin de asegurar el cumplimiento de los compromisos. La parte que asume un compromiso efectúa alguna acción simbólica de tomar un objeto, tal como *sudar* (cubrirse la cabeza) y sacarlo del alcance de otra persona. Esto señala la conclusión legal del acuerdo y, a partir de ese momento, no se lo puede rescindir. Este acto de tomar posesión se lleva a cabo en muchas esferas de la *halajá,* con el fin de establecer la validez de distintas acciones legales: las garantías contenidas en el contrato de matrimonio, la transferencia de propiedad por donación, el acuerdo de ambas partes para someterse a un arbitraje, etcétera.

Al aclarar estos problemas, el Talmud también se ocupa de la cuestión del bimetalismo. ¿Cuál debe ser la base del sistema monetario, la plata o el oro? ¿Es la plata el circulante básico y el oro un "objeto" o sucede lo contrario? Los sabios talmúdicos jamás llegaron a un acuerdo sobre este punto.

Las leyes de venta y trueque también se ocupan de los problemas relativos al comercio justo y el margen de error permitido. Si bien nunca hubo coincidencia total sobre este tema, por lo común se daba por supuesto que el porcentaje debía corresponder a una sexta parte del valor de los bienes. Cuando una de las partes erraba por menos en su evaluación, se suponía que renunciaba a su derecho; si el porcentaje era superior, anulaba la operación. El mismo porcentaje regía como ganancia justa para los comerciantes que vendían sustancias alimenticias hábituales: un margen de ganancia superior se consideraba lucro y, por lo tanto, algo inmoral; hasta podía castigarse por ley. En general, la ley comercial tiene una posición ambivalente, ya que algunas acciones pueden ser legales desde el punto de vista formal, pero se las estima moralmente reprehensibles. El hombre que ha recibido o entregado dinero a cambio de mercadería tiene autorización legal para variar de parecer en cualquier momento y no concretar la operación, pero se lo considera deshonesto y hasta puede decirse de él: "Aquel que castigó a los habitantes de Sodoma castigará al hombre que no cumple sus promesas".

Las leyes de venta también se ocupaban de la interpreta-

ción de los acuerdos y los contratos de venta. Se aceptaba el hecho de que éstos cambian inevitablemente según las condiciones del tiempo y el lugar, pero se hicieron intentos para establecer definiciones completas de distintos problemas. ¿Qué impone el alquiler o la venta de una casa, por ejemplo? ¿Qué es lo que transfiere el vendedor como parte de su trato? ¿Qué implica la venta de un campo?

Las condiciones cambiantes también son un factor de importancia en la legislación laboral que se ocupa de los trabajadores por día y por hora, artesanos y contratistas, arrendatarios e inquilinos. En estos casos, se tenía en cuenta la ley de la región pero, al mismo tiempo, se establecían leyes detalladas que servían de guías generales para aquellos lugares carentes de legislación concreta o cuando la ley local no resultaba lo bastante clara. Hay varias afirmaciones generales sobre legislación laboral y, una de las más significativas, tiene que ver con el derecho del trabajador a abandonar su tarea. Esto tiene su fundamento en una fórmula de origen teológico, que también se aplica en este terreno. La Torá dice. "Los hijos de Israel siervos míos son" (Levítico 25:55). De esa frase se concluyó que Israel no puede ser "siervo de siervos". De manera que el trabajador puede cesar su tarea en cualquier momento y el empleador no puede obligarlo a completarla. Al mismo tiempo, encontramos un equilibrio interesante entre este concepto y el concepto general de justicia. El trabajador puede abandonar su trabajo, pero al empleador, a su vez, le está permitido demandarlo por daños. Se trata de un derecho mutuo. El empleador que convoca a un obrero y luego no lo emplea, también debe compensar daños y perjuicios. Esta combinación de leyes que otorga al trabajador el derecho a la huelga —pero en la práctica le impide utilizarlo— crea una situación en la cual empleado y empleador se ven obligados a entrar en negociaciones cada vez que cambian las condiciones de trabajo o su retribución; por eso es difícil que se produzcan huelgas injustificadas.

Hay otra ley laboral, fundamentada también en preceptos de la Torá, que prohíbe el atraso en el pago del salario. El

empleador está obligado a pagar al obrero pocas horas después de que el trabajo haya quedado terminado. Más aún, estaba establecido que éste era uno de los pocos casos excepcionales en los cuales el demandante (o sea, el obrero) hace un juramento y luego se le entrega la suma que exige si hay alguna duda acerca de que le hayan pagado.

Los contratos de trabajo por períodos breves o los encargos a artesanos, por lo general se llevaban a cabo oralmente, sin mayor especificación de detalles, partiendo del supuesto de que "todo se hace de acuerdo con la ley de la región". Encontramos una excepción: el caso del sabio que aconsejó a su hijo que estableciera de antemano con sus obreros cuál de las comidas les daría como parte de su paga. Su argumento era que, si los alimentaba en momentos que él mismo determinara no cumpliría con su obligación hacia ellos como "hijos de Abraham, Isaac y Jacob". De todos modos, ésta es una posición excepcional; según la *halajá,* siempre predomina la ley de la región.

En los contratos de trabajo por plazos largos, inclusive los relacionados con arrendamientos de tierras, el acuerdo se registraba por escrito. Las leyes de los acuerdos contenían muchos problemas *halájicos.* Uno de ellos trataba sobre la validez de la garantía para pagar una multa por no cumplir el contrato. Algunos contratos establecían multas extremadamente elevadas con el fin de presionar a la parte recalcitrante; se llegó a cuestionar la validez legal de tal documento. Este problema tiene que ver con la controversia talmúdica básica acerca de la *asmajta,* es decir, una garantía o acuerdo de pagar una multa por incumplimiento, cuando resulta evidente que el garante no espera llegar nunca a esa situación. El parecer de la mayoría de los sabios antiguos era que tal garantía no era legal y que cualquiera que insistiese en obtener el pago de la multa era un ladrón. Se suele citar la *asmajta* en el caso de exigencias monetarias exageradas en los documentos, pues quien firma tal compromiso no tiene la intención real de pagar la suma en cuestión y está absolutamente seguro de que nunca se presentará la necesidad de hacerlo. En síntesis, los sabios consideraban que

cualquier garantía que no estuviera respaldada por una intención auténtica no era válida. La multa que compensa a alguien por una pérdida real no se considera como *asmajta,* si bien aquí también las opiniones eran diversas. A la luz de la *asmajta,* también podemos comprender por qué los sabios consideraban a cualquier juego de azar como un tipo de robo, puesto que quien pierde en un juego de dados empieza a jugar convencido de que ganará y, por lo tanto, no tiene la intención real de pagar.

La cuestión de las condiciones especificadas en un contrato no forma parte solamente de la ley civil, sino que aparece también en la legislación sobre el matrimonio (el matrimonio o el divorcio celebrados de acuerdo con ciertas condiciones) y en otras leyes. Además del problema acerca de las condiciones ilegales (las multas, según algunas corrientes de pensamiento, o la condición de algunos contratos de divorcio que prohíbe a la mujer volverse a casar, por ejemplo), existe el problema de la relación entre estas condiciones y el texto del contrato. ¿En qué caso la anulación de las condiciones invalida la totalidad del contrato y qué condiciones son obligatorias pero no forman una parte inseparable del contrato? Algunos contratos no aclaran cuándo se deben empezar a aplicar las condiciones. ¿Después que rige el contrato o a partir del momento en que se lo firma?

Otras argumentaciones se ocupaban de las fechas de ciertos documentos y obligaciones y cómo debían ser verificadas por testigos. Los sabios establecían una distinción, por ejemplo, entre los préstamos acordados por vía oral y aquellos que se establecían en un documento suscripto por testigos. Estos últimos constituyen una obligación pública y, como en la mayoría de este tipo de documentos, también existía *abraiut nejasim* (responsabilidad por la propiedad; es decir, el que recibía el préstamo hipotecaba toda su propiedad); en el caso de que no se devolviera el dinero, el prestador tenía autorización para cobrar una cantidad equivalente al monto del préstamo de la propiedad y los bienes del deudor. En estos casos, la hipoteca tenía validez desde el momento de la redacción del documento;

si el deudor vendía su propiedad después de ese contrato, el prestador podía pedir su dinero (o, según la terminología talmúdica, *litrof,* cobrar una presa) al comprador, quien, a su vez, podía pedir una recompensa a quien le había vendido la propiedad. Todas estas condiciones se aplican a contratos escritos firmados por testigos. Los acuerdos orales o las notas sin testigos (escritas a mano por el prestatario, por ejemplo) son obligatorias para el prestatario, pero no se consideran como documentos públicos y no se puede obligar al comprador a devolver la propiedad.

Puesto que todo individuo asume ciertas obligaciones en el curso de su vida —el contrato matrimonial es una de ellas—, siempre surgían interrogantes acerca de cómo dividir la propiedad subsistente. También se presentaban casos en los cuales se hallaban dos notas contradictorias escritas el mismo día. En Jerusalén se acostumbraba anotar la hora a la cual se suscribía un acuerdo, pero no se hacía lo mismo en otras partes, y así surgían complicaciones. Los sabios también discutían el problema de las "notas adelantadas", en las cuales resultaba evidente que el documento había sido redactado después de la fecha registrada en él. Siempre se los invalidaba, para evitar que las partes conspiraran contra compradores futuros. Las "notas tardías" se aceptaban, a pesar de las inexactitudes.

Había dos clases principales de documentos: notas simples, en las cuales los testigos agregaban sus firmas al texto escrito, bastando dos testigos y un tipo especial de documento que se consideraba más seguro, pues se lo doblaba de una manera especial y cada testigo ponía su firma en cada uno de los dobleces. La *halajá* sobre documentos escritos es extensa y compleja e incluye análisis sobre la confiabilidad de los testigos, la posibilidad de falsificaciones y cosas por el estilo. Los *gueonim* redactaron varias obras dedicadas exclusivamente a esta legislación talmúdica.

Las leyes de la herencia están incluidas dentro del código civil. También en este caso la legislación básica aparece en la Torá y se la elabora en el Talmud. En esencia, para los sabios

talmúdicos, no se puede permitir a nadie que decida de manera arbitraria cómo se repartirá su propiedad después de su muerte; siempre predomina la ley, por encima de los deseos del difunto. Se podían eludir las leyes de la herencia entregando la propiedad antes de morir y existían formas legales especiales que facilitaban este procedimiento. Sin embargo, también en ese caso los sabios sostenían que era incorrecto transferir la propiedad de un hijo a otro, inclusive si se trataba de sacársela a un hijo malo para entregarla a uno bueno. Las leyes elementales de la herencia atribuyen primacía a los descendientes del difunto; los hijos varones y sus descendientes están antes que las hijas (la hija de un hijo antecede a la hija del difunto). Si el muerto no tiene descendientes, la herencia pasa a su padre o a su abuelo. La regla es que el "padre precede a todos los descendientes". En consecuencia, si no hay hermanos o tíos, se registra la historia familiar hasta encontrar a un hombre que ha sobrevivido a sus hijos. Sin embargo esto no era tan sencillo, pues la *ketubá* especificaba ciertas obligaciones acerca de la esposa y sus descendientes.

La ley civil es infinitamente más detallada y amplia de lo que puede señalarse en esta síntesis. Sus análisis, siguiendo el tenor general del Talmud, es una combinación de soluciones a problemas prácticos, aclaraciones y conjeturas.

20. LA LEY PENAL

El Talmud no señala una diferencia fundamental entre la ley penal y la civil, así como no presenta una división clara entre los delitos que comete un hombre contra otro y las transgresiones religiosas "entre el hombre y Dios". Se ven todas las esferas de la actividad legal como aspectos distintos de un solo conjunto de enseñanzas. Al mismo tiempo, se establecen ciertas diferencias entre las leyes que corresponden a problemas monetarios y aquellas que se ocupan de delitos criminales y castigos corporales. En la práctica, la concepción de la naturaleza abarcadora del sistema legal como un todo rige casi exclusivamente en relación con los *halajot* que implican castigos físicos.

El sistema legal dejó de ser una unidad totalizadora durante la mayor parte del período mishnaico y en el tálmúdico, e inclusive, durante la época del Segundo Templo no rigió en todas las generaciones. Esta situación fue la consecuencia, en gran medida, de la independencia interna del pueblo judío; hasta llegó un momento en que se tomaron medidas severas contra quienes transgredían el código mosaico. Muchas comunidades judías de todo el mundo gozaban de un nivel relativamente alto de autonomía, pero por lo general ello se dio después que había cesado la *semijá* (ordenación)' y ya no podía prevalecer la ley judía. La *semijá* es una antigua ceremonia de transmisión de la autoridad judicial, de rabino a discípulo. La cadena de autoridades se remontaba a la ordenación de Josué por Moisés y pasaba por todas las generaciones hasta llegar a la Edad Media. Conocemos por lo menos un caso, en el período mishnaico, en que sobrevivió un solo académico ordenado, un sabio venerable que desafió la prohibición romana de la *semijá* y sacrificó su vida a fin de ordenar a cinco

discípulos, para que continuaran la tradición legal judía. No obstante, de acuerdo con la Torá, la ordenación sólo podía llevarse a cabo en Palestina, pero como los gobernantes bizantinos del país fueron empleando métodos de represión cada vez más brutales, la *semijá* poco a poco desapareció. Un intento posterior de volverla a implantar no tuvo éxito. El hecho de que este sistema judicial totalizador haya desaparecido relativamente temprano no debe inducirnos a pensar que haya habido un renunciamiento complaciente por parte de la gente. Lograron adaptarse a una situación en la cual resultaba momentáneamente imposible ordenar la vida según un código legal totalizador.

La ley civil incluía tres categorías judiciales que, hasta cierto punto, funcionaban de manera paralela. El nivel superior era un tribunal de tres jueces ordenados, con autorización para pronunciar sentencias en leyes de indemnización, así como en otros asuntos monetarios. Debajo de este nivel estaba el tribunal de tres laicos (*hediotot*). En algunas ocasiones, los elegían ambos litigantes por mutuo acuerdo; en otros casos, cada parte seleccionaba a un juez y luego éstos nombraban al tercer miembro del tribunal. A veces, las cortes de laicos eran cuerpos de arbitraje que solicitaban el acuerdo previo de los litigantes para aceptar el arreglo que se les propusiera. En otros casos, en cambio, este tribunal pronunciaba reglamentaciones independientes y, a pesar de que los mismos litigantes habían designado a los jueces, no podían rechazar la decisión. Más aún, puesto que el sistema legal judío no era jerárquico, no había una corte suprema de apelación. En caso de que la corte de *hediotot* errara en su juicio porque sus miembros no estaban suficientemente imbuidos de la *halajá,* el mismo tribunal u otro volvía a juzgar el caso. Si el juicio había provocado un daño irreversible, los jueces tenían la obligación de compensar a la parte perjudicada. Esto no sucedía en el caso del tribunal de expertos legales, quienes estaban exentos de pagar, aunque se equivocaran. En el mismo nivel que los tres jueces laicos funcionaba una corte compuesta por un solo juez ordenado a quien, en ciertos casos, se le conferían poderes para emitir juicios por sí

solo. A pesar de esta autorización, estaba en vigencia una regla —que obligaba más en el plano moral que en el legal— según la cual ningún juez debía juzgar solo. Así, inclusive cuando el *daian* experimentado era el único árbitro en la práctica, se acostumbraba nombrar a otros dos jueces, también con experiencia si era posible, para acompañarlo y compartir el peso de la responsabilidad judicial. El tribunal de tres expertos era el que poseía mayor autoridad pues, según la *halajá,* podía decidir inclusive acerca del castigo corporal, aunque no de la ejecución.

Los delitos capitales los juzgaba una corte especial de veintitrés jueces, llamada *Sanhedrei Ketana* (Pequeño Sanedrín). Todos los jueces eran ordenados; además, debían observarse otros criterios estrictos. Como existían instrucciones entregadas a las cortes en el sentido de que se abstuvieran, en la medida de lo posible, de ordenar la pena de muerte, se acostumbraba sacar del estrado a cualquier hombre a quien se considerara incapaz de mantener una actitud imparcial hacia el acusado. Si los miembros del tribunal habían presenciado el crimen, por ejemplo, se les prohibía juzgar el caso, pues se suponía que su resentimiento personal distorsionaría su capacidad de emitir un juicio justo. Los hombres sin hijos o las personas ancianas también estaban excluidas de estos tribunales pues, como dice el Talmud, "han olvidado las penas propias de la crianza de los niños" y, por lo tanto, podían sentirse más inclinados a aplicar la ley al pie de la letra, en lugar de tomar en cuenta los motivos y las emociones del acusado.

El tribunal de veintitrés hombres tenía autorización para sancionar la pena de muerte en la mayor parte de los casos, pero algunos asuntos estaban fuera de su ámbito de acción, en virtud de sus implicaciones nacionales más amplias. A estos últimos los juzgaba el Gran Sanedrín, la corte suprema, compuesto por setenta y un miembros y ubicada siempre en la Cámara de la Piedra Labrada, en el Templo. Este era el único tribunal con poder para juzgar a algún hombre acusado de ser un falso profeta o a algún sabio que hubiera desobedecido y ordenado a la gente a actuar en contra de la *halajá.* El Gran

Sanedrín juzgaba a quienes estaban acusados de delitos graves (a los cuales se les podía imponer la pena de muerte) contra el sumo sacerdote y el monarca. A diferencia del Pequeño Sanedrín, no era solamente una institución judicial, sino que se lo veía como la continuación del *bet dín* de setenta sabios, fundado por el mismo Moisés. Este gran tribunal legal representaba la autoridad religiosa suprema. Entre sus poderes se incluía el derecho a declarar la guerra, a decidir la legalidad de las promulgaciones de los demás tribunales e instituciones judiciales y a dictar leyes nuevas que regían sobre todo el país. Debemos recordar que la jurisdicción del Gran Sanedrín no se limitaba a un solo lugar, iba más allá de las fronteras del estado judío. Nombraba a los jueces de los tribunales compuestos por veintitrés hombres, en todos los centros judíos del mundo y su influencia se extendía sobre la totalidad del pueblo judío.

Los procedimientos de los tribunales judíos —tal como se los detalla en el Talmud— eran muy distintos a los actuales. Las cortes que juzgaban los casos civiles eran mucho más flexibles tanto en sus métodos deliberativos como en su actitud hacia las pruebas; pero también estaban regidas por un sistema legal estable. La mayoría de los sabios talmúdicos consideraba que todos los temas tratados en la Torá debían ser encarados con el mismo grado de precisión y puntillosidad. No obstante, la observación de esta regla hubiera resultado por demás engorrosa en la práctica y se hubiera perdido un tiempo precioso, sin resultados claros. En consecuencia, se llegó al acuerdo de que los tribunales tenían poder para expropiar bienes en la medida en que lo consideraran adecuado para el bien común y para discutir la ley monetaria, de manera flexible. La mayor parte de estas consideraciones se aplicaban a la esfera del castigo corporal, tal como lo determinaba la ley: ya fuera a las ofensas que merecían castigo con látigo (para quienes desobedecían las órdenes negativas) o a aquellas que se castigaban con la pena de muerte.

La primera limitación concernía a las leyes de las pruebas. Según la Torá, las pruebas son válidas solamente si están sus-

tentadas por dos testigos. Estos deben ser hombres que hayan alcanzado la mayoría de edad, que nunca hayan sido acusados de faltas criminales de ninguna clase y que no estén relacionados con los litigantes, los jueces o entre sí. El tribunal no aceptaba testimonios por escrito, basándose en el principio de que todo testigo debía enfrentar el interrogatorio. En los alegatos monetarios civiles se citaban distintos documentos y se afirmaba que "se considera que las pruebas presentadas por testigos que han firmado un documento han sido aceptadas por un tribunal". Esto no se aplicaba, en cambio, a la ley penal. Las restricciones se aplicaban a los tipos de pruebas aceptables para el tribunal más que a los testigos mismos. Estos últimos enfrentaban interrogatorios y careos y si surgían contradicciones significativas en sus pruebas o entre distintos testimonios se rechazaba la totalidad del testimonio. En algunos casos, el análisis era tan exhaustivo que los testigos sólo podían tolerarlo si se atenían estrictamente a los hechos y reconocían haber olvidado algún detalle.

Otra limitación importante se relacionaba con el grado de aceptación de la confesión del acusado. Si el acusado, en un caso de derecho civil, acepta la acusación, no hay necesidad de aclarar nada más y se pronuncia la sentencia. Este procedimiento no se fundamenta en la suposición de que el acusado dice la verdad, sino en la creencia de que todo hombre tiene derecho a entregar su dinero como regalo. Por lo tanto, si decide afirmar que el cargo que se le ha hecho es justo, no le incumbe al tribunal buscar más pruebas. No sucede lo mismo con la ley penal. El supuesto básico de la *halajá* es que el hombre no se pertenece solamente a sí mismo; así como no tiene derecho de infligir daño físico a otros, tampoco tiene derecho a infligírselo a sí mismo. Por esa razón, se determinó que la confesión del acusado no tiene validez legal y no debe tomarse en cuenta. Esta regla, que cuenta con su propia sustanciación legal, sirvió durante varios siglos a los tribunales como un arma poderosa contra los intentos de obtener confesiones por medio de la fuerza o la persuasión. No sólo no se

puede obligar a nadie a culparse a sí mismo mediante su testimonio, sino que la autoacusación carece de sentido y no se la acepta como prueba en el tribunal.

El estudio de la esfera de la ley penal aumenta nuestra comprensión del feroz intento por llegar a la verdad absoluta, que inspira todo el análisis talmúdico. En primer lugar, las cortes no aceptan pruebas circunstanciales, inclusive si ninguna otra interpretación de los hechos resulta probable. El mismo Talmud cita un ejemplo extremo de esta actitud cautelosa cuando afirma que, si los testigos ven que un hombre persigue a otro con una espada en la mano, ven que ambos entran en un edificio y ven salir al perseguidor solo, con un arma manchada con sangre y encuentran al otro muerto adentro, no se puede apresar al perseguidor sobre la base de este testimonio ocular. Los testigos sólo pueden corroborar lo que vieron con sus propios ojos y la corte no puede aceptar conjeturas, teorías o pruebas de oídas. La evidencia acerca de un crimen solamente es válida cuando los testigos han presenciado el crimen con sus propios ojos.

Otro factor importante es la aclaración de las intenciones del acusado. Según la Torá, no se puede sentenciar a un hombre a algún castigo (azotes o muerte) a menos que haya cometido el hecho con premeditación maligna. ¿Cómo se puede comprobar tal intención? En la mayoría de los países, la ley supone la premeditación basándose en los actos y la preparación del criminal. La ley judía, en cambio, no reconoce este modo de llegar a conclusiones y exige una prueba verdadera de la intención. Tal es el propósito de la advertencia (*hatra'á*). No se puede condenar a nadie a muerte a menos que haya testigos que presenten pruebas tanto de la acción como del hecho de que el culpable había sido advertido, es decir, que se le había dicho justo antes de cometer el crimen que esa acción estaba prohibida por la ley y que el castigo que recibiría si violaba la ley era la muerte. Por otra parte, no bastaba con pronunciar la advertencia. Debía verificarse que el acusado había tomado nota de ella y la había aceptado di-

ciendo: "Lo sé y me hago cargo de ello". Si faltan estos elementos no es posible demostrar la mala intención y, por lo tanto, no se puede castigar al criminal.

Otro factor que contribuía a inclinar la balanza a favor del acusado era la política de los tribunales, según la cual, se ponían de su parte en la mayor medida posible. Por esa razón, una mayoría de tres (trece contra diez) no bastaba para declararlo culpable, mientras que una mayoría de uno era suficiente para librarlo de culpa y cargo. También quedaba libre si la corte no llegaba a una decisión. Por otra parte, cualquier individuo tenía el derecho de interceder por el acusado ante el tribunal, pero solamente los miembros de la corte podían acusarlo. El juez que expresaba una opinión favorable al acusado tenía prohibido cambiar de opinión, mientras que lo contrario siempre era posible. Por supuesto que resultaba muy difícil hallar un caso que cumpliera con todos los requisitos exigidos por estas condiciones y limitaciones. Se decía, no sin razón, que a la corte que pronunciaba una sentencia de muerte en un lapso de siete años se la llamaba "la corte criminal".

Estas limitaciones tan severas impulsaron a los sabios a preguntarse cómo se podía evitar la licencia en un país en el cual a los tribunales les resultaba tan difícil imponer un castigo severo. ¿Cómo podía hacer el estado para impedir que los diferentes criminales explotaran esta cautela excesiva? Este problema ya se discutía en la época del Segundo Templo y se hallaron dos soluciones prácticas. Una de ellas se basaba en los poderes de la monarquía. Según la *halajá,* el rey podía establecer sus propias cortes especiales cuya tarea principal era mantener el orden público; no estaban atadas por las diversas limitaciones referidas a los testimonios, que guiaban los actos de los tribunales comunes. Como se les concedían poderes mayores, podían asegurarse de que no se llevaran a cabo actos criminales contra los ciudadanos; si se los cometía, había castigos adecuados. También era posible otro método, que se basaba en el hecho de que los tribunales judíos no son tribunales de justicia en el sentido limitado de la palabra.

Hasta cierto punto, el *bet dín* es la institución que garantiza el normal desarrollo de los asuntos de estado o de la ciudad o región bajo su jurisdicción. Es así como las cortes mismas tomaban ciertas medidas cuando estaban persuadidas de que el orden público, la ley religiosa o la moral estaban en peligro. Cuando el *bet dín* se reunía como una institución administrativa antes que como un tribunal de justicia, ejercía una autoridad muy amplia. Tenía la facultad de imponer distintas multas de dinero y también de enviar a la cárcel con penas severas, incluyendo la prisión perpetua (el castigo mediante la pena de prisión no existe en el código mosaico básico), o los azotes, según lo que considerara más conveniente. Este último castigo, denominado *makot mardut* (castigo por rebelión), se aplicaba a quienes se rebelaban o faltaban a la Torá. Incluso era competencia de la corte imponer el castigo más severo de todos: la pena de muerte. De manera que el *bet dín* consideraba ciertos problemas no sólo a la luz de la culpa del acusado según la ley, sino también, en algunos casos, fundándose en el análisis de si se le debía aplicar el precepto que dice "Arrancarás el mal que haya en tu seno". Sobre la base de estos poderes, a veces las cortes promulgaban sentencias severas ("no a partir de la palabra de la Torá y no con el propósito de transgredir la Torá") que no se basaban en el código general sino que respondían a las exigencias concretas. Estos poderes se ejercieron mientras existió el Sanedrín y después también (aparentemente, en España rigieron hasta el siglo catorce). El tribunal podía apelar al recurso de *herem* (excomunión) en distintos grados (empezando con *nidui,* que es relativamente suave, hasta llegar a la excomunión total). Dicha posibilidad se usó hasta la época moderna.

El tribunal que describe el Talmud también poseía sus propios procedimientos para los juicios. Los miembros del *bet dín,* compuesto por veintitrés hombres, se sentaban en un semicírculo para que pudieran verse entre sí. Los dos escribas del tribunal se apostaban en ambos extremos y tomaban nota de los argumentos de los jueces. Tres filas de académicos en-

frentaban al tribunal. Las filas se distribuían según la erudición. Cuando era necesario ordenar un juez para completar el número requerido se lo elegía entre quienes estaban en la primera hilera. En algunos casos, estos académicos podían participar de la discusión y emitir sus opiniones, pero por lo general no se computaban sus votos en el recuento final. En todas las cortes se interrogaba a los testigos ante la presencia del auditorio y los querellantes, pero durante la deliberación de los jueces aparentemente se hacía retirar de la sala al público, a los testigos y los querellantes. A los discípulos que presenciaban las deliberaciones se les advertía que no debían revelar nada de cuanto escuchaban. Sucedía lo mismo cuando se celebraban sesiones a puerta cerrada en las academias. Las diferentes opiniones de los jueces no se publicaban ni siquiera en los casos de derecho civil, si bien las reglamentaciones unánimes se redactaban en un estilo distinto al de las reglamentaciones establecidas por mayoría de votos. Se tomaban medidas disciplinarias severas contra aquellos que revelaban los secretos de las sesiones cerradas. El Talmud cuenta que un hombre que reveló algo que había sucedido en la academia veintidós años antes, quedó excluido de ella para siempre.

Los querellantes de las cortes religiosas judías no recurrían a consejeros para defender su causa; el concepto del consejo legal —que existía en la ley griega y romana de la época— se veía como algo negativo, pues se consideraba que los abogados distorsionaban la verdad, al ofrecer asesoramiento deshonesto a sus clientes. En contadas ocasiones se permitía al acusado que nombrase a alguien para representarlo en el tribunal y, en ciertos casos, algún tutor intercedía por un huérfano. En las causas criminales no se permitía que aparecieran representantes de ninguna de las partes. La acusación la conducían los testigos mismos, quienes no podían hablar a favor o en contra del acusado, sino que debían limitarse a describir cuanto habían visto. Después que los miembros del tribunal hubieran aclarado los testimonios e interrogado a los testigos, los jueces analizaban el peso y la credibilidad de

las pruebas y los aspectos legales del caso. Luego se dividían y discutían acerca de la necesidad de sentenciar o perdonar al acusado, según sus opiniones personales. En los casos criminales en particular, los jueces debían requerir pruebas a favor del acusado y aceptar cualquier evidencia de peso en su favor.

Las leyes penales y las posibilidades de llevar a cabo acciones punitivas eran muy amplias, inclusive si descontamos los castigos especiales que no formaban parte integral del código mosaico. Los sospechosos que se veían obligados a esperar la sentencia, porque la corte no había llegado a una decisión final, quedaban detenidos durante un lapso determinado. Se advertía a los tribunales contra las desviaciones de la justicia, pero también contra *inui dín* (retraso de la justicia), es decir, dejar a un acusado en suspenso acerca de su suerte. Se incitaba a los jueces a acelerar la promulgación de la sentencia, especialmente cuando se podía pedir la pena de muerte. Por otra parte, a cualquiera que provocara un daño físico grave a otro hombre se lo detenía hasta determinar si la herida había sido fatal. En ese caso, se lo acusaba de asesinato.

El castigo más común eran los azotes. La Torá especificaba un número fijo de azotes (treinta y nueve) como castigo para cualquiera que hubiera transgredido deliberadamente los mandamientos negativos ("No harás..."). Quedaban excluidos de esta reglamentación los delitos monetarios (robo, hurto, etc.) o "delitos que no tienen acción alguna", es decir, aquellos en los cuales no hay ningún acto físico. Estos últimos incluían no solamente los actos cometidos con el pensamiento (como el odio, que es una falta grave pero no se puede juzgar), sino también las maldiciones. Los delitos más graves se castigaban con mayor severidad. Los azotes los administraban los alguaciles de los tribunales bajo la vigilancia de médicos que determinaban si el acusado podía soportar tal castigo. Las sentencias por actos de rebelión quedaban a discreción del tribunal. En algunos casos, el castigo aplicado para distintos delitos que no estaban contemplados en la Torá eran los azotes o la imposición de obedecer la decisión del tribunal.

Un ejemplo de ello es el caso del hombre que se negó a divorciarse de su esposa a pesar de la orden explícita del *bet dín*.

Se aplicaba la *kipa* (prisión perpetua) a los reincidentes y a los acusados que intentaban explotar las lagunas de las leyes corrientes sobre las pruebas. Por ejemplo, cuando la corte estaba convencida de que alguien había cometido un asesinato deliberadamente, pero que no había sido advertido de manera suficiente acerca de las consecuencias posibles, se lo condenaba a prisión de por vida.

La Torá imponía una sentencia especial para la *rotzeá bi-shegagá* (asesinato accidental). La definición legal de *shegagá* en este caso es la negligencia y la falta de advertencia sin intención maliciosa. En este caso, se condenaba al acusado a exiliarse en algunas de las ciudades especificadas para este fin. Podía regresar a su hogar después de la muerte del sumo sacerdote.

En cuanto a la sentencia de muerte, se diferenciaba en cuatro tipos de implementación, de acuerdo con la gravedad del crimen. El más severo, el apedreo, se imponía a los culpables de idolatría, profanación del Sabat y los tipos más graves de incesto, inclusive la violación de una muchacha comprometida. Los testigos que habían declarado contra el acusado llevaban a cabo la sentencia. Se lo lanzaba desde un lugar elevado y se le tiraba una piedra muy pesada. Por esa circunstancia, era muy poco común que se presentaran pruebas que significaran una acusación absoluta. La violación de las leyes de incesto, menos severas, se castigaba con la muerte en una fogata; a los adúlteros se los estrangulaba y a los asesinos se los decapitaba.

Deberíamos agregar a estas leyes penales las leyes especiales que correspondían al derecho de defensa propia. Un supuesto fundamental de la Torá es que "si alguien viene a matarlo a uno, uno debe matarlo a él primero". Más aún, el individuo tiene el derecho de matar a aquellos que están a punto de cometer un crimen grave (asesinato o violación).

No hay lugar para la advertencia acerca de las disquisiciones legales, cuando está en juego la defensa propia. Tampoco existe un método establecido para su implementación. Al mismo tiempo, se aclara con énfasis que no se debe emplear la violencia para defenderse más allá del mínimo necesario y aceptable que determinan las circunstancias. El hombre que elimina a su perseguidor cuando podría haberse salvado por otros medios, puede ser acusado de homicidio. La ley especial relacionada con los informantes es una ampliación del concepto de defensa propia. Cualquiera que va con cuentos en contra de otros, a las autoridades extranjeras —inclusive si su evidencia corresponde a la ley civil y más aún si implica un delito capital— se ubica fuera de la ley, por esa acción; se permite —e inclusive se incita a los miembros de la comunidad— a matarlo. Aun cuando ya se había abolido la pena capital en algunas comunidades, se condenaba a muerte a los informantes. Es interesante destacar que en la España medieval, las cortes judías condenaban a los informantes judíos, pero quienes ejecutaban la sentencia eran las autoridades españolas, a pesar de que el informante había actuado a favor de estas últimas. Los tribunales siguieron juzgando a los informantes con igual severidad, a lo largo de los siglos. En nuestra época, se han aplicado sentencias de muerte en la Rusia soviética y en los territorios ocupados por los nazis.

21. SACRIFICIOS

Tanto la ley escrita como la oral dedican mucho espacio a las leyes del sacrificio. La tradición profética condena sin más a aquellos que reemplazaban la penitencia auténtica por la ofrenda de sacrificios. Sin embargo, los profetas nunca se opusieron a los sacrificios como tales y denunciaban a quienes los arruinaban al elegir animales defectuosos. En el período del Segundo Templo, los sabios afirmaron que el mundo descansaba sobre tres cosas: la Torá, el culto en el Templo y las obras de caridad. El sentimiento profundo con respecto al ritual del Templo no decreció en intensidad después de su destrucción. Los judíos no se limitaron a seguir orando por la reconstrucción del Templo y el restablecimiento del culto y el sacrificio (en la oración *Shemoné Esré* y en parte de la oración *Musaf* durante las ceremonias), sino que no dejaron de discutir y enmendar las leyes del sacrificio. A pesar de la distancia histórica y geográfica, los sabios de Babilonia dedicaron un buen grado de atención a las leyes del sacrificio. Justificaban su actitud diciendo que "a aquel que se ocupa de estudiar las leyes del sacrificio se lo debe ver como si hubiera ofrecido un sacrificio". Como consecuencia de ello, un orden entero del Talmud babilónico, *Kodashim,* trata este tema.

Siguiendo la política general del Talmud, no encontramos ningún intento sistemático de explicar la fundamentación ideológica del mandamiento sobre el sacrificio. Sólo se puede comprender el tema a través de las insinuaciones diseminadas a lo largo del texto y mediante los diferentes comentarios escritos en todas las épocas. Parecen ser tres los elementos básicos del sacrificio: el don, la sustitución y el acercamiento. La idea de dar implica el renunciamiento por parte del fiel

a algo que posee y que ofrece como un don a su Creador. Partiendo de esta idea, "uno puede dar mucho y otro puede dar poco, siempre que su corazón se dirija hacia el cielo". Como lo que cuenta no es la calidad del sacrificio sino el esfuerzo que hace quien lo ofrece, la magra ofrenda del pobre puede tener más valor que el sacrificio importante del rico. Otro concepto fundamental es el de la sustitución: el sacrificio ocupa el lugar del autosacrificio o la muerte. El pecador merece morir por sus actos, pero la Torá le da oportunidad de ofrecer un sacrificio, con la condición de que perciba que se trata de un símbolo del sacrificio de sí mismo. Todo lo que se hace al sacrificio debería habérsele hecho a él. Este enfoque está implícito en los *midrashim* y aparece en el relato del sacrificio de Isaac, cuando se pone un carnero en el altar y se lo sacrifica en su lugar. Los sabios talmúdicos suelen hablar con frecuencia de la "ceniza de Isaac", que es la piedra basal del altar, refiriéndose al carnero sacrificado en lugar del hijo de Abraham. Al hablar sobre este tema siempre se destaca que, el sacrificio por sí solo, no puede expiar el pecado y que únicamente se puede ofrecer una vez que el pecador se ha arrepentido. Esto puede hacerlo expresando que lamenta lo que ha hecho y jurando no volver a pecar, cuando se trata de pecados contra el cielo, o mediante la devolución de lo robado, cuando se trata de pecados cometidos contra su prójimo. El sacrificio de expiación ofrecido *después* del acto de penitencia estaba considerado como el sacramento ritual más profundo y fundamental. La ofrenda del sacrificio, el hecho de derramar su sangre sobre el altar y quemar la carne son ceremonias de comunión con Dios y este aspecto se acentúa con vigor cuando el que ofrece el sacrificio come una parte de la carne. En ese momento, el fiel comulga y es como uno con Dios. Los sacerdotes y las demás personas que ofrecen sacrificios participan de manera simbólica en esta comida.

Las leyes sobre el sacrificio, tal como aparecen en la misma Torá —en especial en Levítico—, son muy amplias y complejas, aunque no exhaustivas. No cabe duda de que existe

una tradición sacerdotal muy detallada acerca de como ocuparse de cada tipo de sacrificio, tanto en cuanto a la ceremonia misma como a los defectos que se pueden encontrar en la ofrenda. Se rechazaban los sacrificios cuando el animal era defectuoso o cuando el pensamiento o la intención eran indignos, lo cual anulaba la ofrenda. Inclusive, durante la era talmúdica, se consideraba que las leyes del sacrificio eran las más complejas del Talmud. Como dijera cierto sabio a uno de sus discípulos: "Un problema tan complejo corresponde incluirse, desde el punto de vista de la gravedad del tema, en las leyes del sacrificio". Esta complejidad es producto no sólo de la abundancia y la riqueza de los detalles sino también de las teorías intelectuales básicas que subyacen en este tipo de ley. A diferencia de las leyes civiles, por ejemplo, que son esencialmente racionales, las leyes del sacrificio se basan en tradiciones y costumbres muy antiguas, para las cuales no existe explicación aparente. Durante el período talmúdico se insistía en el hecho de que, a diferencia de otras *halajot,* las leyes del sacrificio debían estudiarse y analizarse con mucha cautela; los métodos de estudio que resultaban adecuados para otros campos, no siempre eran efectivos en éste. Los académicos citaban gran cantidad de pruebas, según las cuales los métodos halájicos que resultaban relevantes y se podían aplicar en otras partes, no podían usarse en las deliberaciones sobre las leyes del sacrificio. Estas constituyen un mundo aparte. Al mismo tiempo, el estudioso que alcanza una cantidad razonable de erudición en este campo, empieza a discernir un tipo especial de lógica que puede servir de base a un análisis más profundo.

Los muchos tipos diferentes de sacrificios están clasificados en la *halajá* de acuerdo con distintos criterios. Existe una diferenciación clara entre los sacrificios públicos, ofrecidos en momentos determinados (como el sacrificio *tamid,* que se ofrece diariamente o el *musaf* que se ofrece solamente en el Sabat y las fiestas) y los sacrificios privados. Estos últimos podían ser obligatorios, ofrecidos por los fieles de manera

individual para expiar pecados o como un acto de purificación, u ofrendas libradas a la propia voluntad. También se subdividían las ofrendas en *zevá* (hacienda, ovejas o aves de corral) y *minjá* (comida: harina, trigo o cebada). Además de esto, existía una clasificación de acuerdo con el grado de santidad de los sacrificios, determinada por otros criterios. Se distinguían entre las ofrendas por pecados (como en el Día de la Expiación) —cuya sangre se llevaba al Santísimo— otros sacrificios que recibían el nombre de "los más santos entre los santos". Eran especialmente sagrados y se quemaba solamente aquello que pudieran comer los sacerdotes del Templo. Por último, había sacrificios de "menor santidad" —la mayoría— que podía consumir el oferente.

El orden *Kodashim* no se limita a los sacrificios o a las distintas descalificaciones. También se ocupa de los principios que aclaran la naturaleza de diferentes pecados que exigen ofrendas expiatorias. Una regla fundamental —con muy pocas excepciones— dice que nadie puede ofrecer sacrificio por una ofensa cometida con intención maligna. Un hecho semejante debe ser castigado por el hombre, es decir, por un tribunal. Unicamente en aquellos casos en los cuales el tribunal carece de poder, pues no cuenta con suficientes pruebas, el pecador recibe su castigo del cielo. Los sacrificios se ofrecen por delitos no intencionales: los delitos deliberados no pueden expiarse con un mero sacrificio. Por otra parte, si alguien peca por *oness* (es decir, por coerción o por ignorancia) no se lo considera responsable del hecho. Cuando delinque porque olvidó una prohibición y la transgredió, está obligado a ofrecer un sacrificio. En este caso se parte de la idea de que si bien nadie es enteramente responsable por errores cometidos sin querer y no se lo puede juzgar por ellos, su mala memoria proviene de una deficiencia interior y exige una expiación.

Además de los sacrificios, eran muchos los regalos voluntarios que se llevaban al Templo y a los sacerdotes. Algunos de los dones sacerdotales provenían de los sembrados y no tenían casi ninguna relación con el Templo mismo. Por el

tema y la clasificación talmúdica, correspondían al orden *Zeraim*. Otros dones se llevaban al Templo con propósitos específicos. En la época de Moisés encontramos una contribución de medio siclo para el mantenimiento del Templo. En ese momento, se lo entregaba con el propósito específico de construir el Tabernáculo. Sin embargo, cuando los exiliados de Babilonia regresaron a Palestina y construyeron el Segundo Templo, surgió la necesidad de una participación popular regular para el mantenimiento del Templo. Por este motivo, se decidió que todos harían una contribución fija al Templo. Esta suma, que siguió llamándose el medio siclo —a pesar de que su valor fluctuaba de una época a la otra— se convirtió en la principal fuente de financiación para los gastos del Templo. Cubría los sacrificios públicos, la restauración de edificios o la compra de utensilios e instrumentos para usar en ellos. Con el correr del tiempo, dar un medio siclo se convirtió en la expresión de la participación nacional en el culto del Templo. Las contribuciones no se recibían únicamente en Palestina sino también en la Diáspora. Después de la destrucción del Templo, las autoridades romanas obligaron a todos los judíos que estaban bajo su jurisdicción a seguir abonando esta suma al tesoro romano, como un impuesto.

La participación en el culto del Templo no se limitaba a la contribución monetaria. Se hicieron arreglos para establecer una representación popular adecuada a los fines del culto. En términos generales, no era necesario que todos los sacerdotes de Palestina asistieran a las ceremonias del Templo. Como consecuencia de ello, a partir del reinado de David, se dividió a los sacerdotes y los levitas en veinticuatro *mishmarot* (guardias). Los sacerdotes de cada guardia pasaban una semana, cada seis meses, sirviendo en el Templo. Además de eso, todos los sacerdotes se llegaban al Templo durante las tres fiestas principales, las fechas de peregrinaciones populares y sacrificios masivos. Junto con los guardias sacerdotales, los sabios también establecieron *ma'amadot* (estaciones), la correspondiente división de fieles. Cada vez que a una guardia

determinada le llegaba el turno de ir a Jerusalén, algunos de los miembros de su estación la acompañaban o participaban como espectadores en las ceremonias rituales, en calidad de representantes del pueblo. Los miembros de la estación que permanecían en sus casas, dedicaban la semana a una serie de oraciones especiales, ayunos y reuniones. De este modo, el culto ritual pasó a concernir a todo el país y la gente sentía que tenía sus propios emisarios especiales en el Templo.

Era necesario supervisar el uso del dinero recibido por el Templo —a través de la contribución del medio siclo—, así como de las sumas provenientes de promesas y de las que se obtenían por otros motivos. Ello exige arreglos financieros confiables, pero también una actitud especial hacia los fondos del Templo. Las *halajot* básicas sobre este asunto aparecen en la misma Torá. Allí se estipula una multa en dinero, un quinto por encima del valor básico, y ofrendas de expiación adicionales a quienes se beneficien, sin intención, con los objetos o el dinero separado para fines sagrados. Se dedica un tratado completo del Talmud, *Me'ilá,* a la aclaración de las *halajot* sobre este tema. En él se determina el momento exacto en que las contribuciones monetarias se convierten en sagradas, cuándo debe considerarse que su uso es peculado y demás. Puesto que los fondos del Templo se consideraban sagrados (hasta tanto se los empleara para sus fines específicos), por lo general no se temían robos o hurtos. De hecho, a veces, la gente señalaba sus cofres de dinero como propiedad del Templo, para evitar robos.

Los fondos del Templo no se separaban exclusivamente para fines de sacrificios. Durante la era del Primer Templo (y hasta cierto punto en la del Segundo Templo también), el tesoro del Templo hacía las veces de erario nacional. Por lo general, el dinero se invertía en el culto cotidiano del Templo y en el pago de los salarios de los ayudantes. A los empleados y funcionarios no se les solía pagar con los fondos públicos, pero en aquellos casos en que dedicaban todo su tiempo a la tarea recibían un suplemento especial proveniente

del tesoro del Templo. El trabajo de reconstrucción del Templo también se financiaba con contribuciones y se destinaba una suma determinada para la construcción de Jerusalén que —en cuanto ciudad santa— también era, hasta cierto punto, sagrada. En épocas de crisis, a falta de otros recursos, el tesoro del Templo servía como fondo de emergencia. Ello sucedía especialmente cuando, por carecer de monarca, el sumo sacerdote era a la vez un gobernante político.

Existe una copiosa cantidad de testimonios sobre la estructura arquitectónica del Templo, sus procedimientos y su ritual. Parte de la información la proporcionó Josefo Flavio (él mismo era sacerdote). Describió aquellos aspectos del Templo que conocía personalmente. Los sabios mishnaicos también experimentaron la necesidad de perpetuar los detalles del culto en el Templo. Dedicaron un breve tratado a la descripción del ritual y otro a la descripción exterior. El Segundo Templo se basaba en dos modelos: por un lado, recordaba la estructura del Primer Templo, pero se copiaron muchos detalles del Tercer Templo, tal como lo imaginó el profeta Ezequiel para la época de la redención verdadera. El Segundo Templo fue construido en un momento de gran inestabilidad política y financiera; inclusive, cuando el rey Herodes lo mejoró y amplió transformándolo en una de las estructuras más gloriosas de toda la región, se sintió que aún no había llegado el momento de construir el Templo de acuerdo con el objetivo de Ezequiel.

El plano básico de los tres modelos es idéntico y se basa hasta cierto punto en el Tabernáculo que construyó Moisés en el desierto. El Monte Moriá —sobre el cual se levantaba el Templo— recibía el nombre corriente de *Har ha-Baiit* (Monte del Templo). Rodeada por una muralla, era un área sagrada separada, como el "campamento levita" original en el desierto de Sinaí. Dentro de la muralla del Monte del Templo había otra pared que circunscribía un área más pequeña, la del Templo mismo, que consistía en su mayor parte en un gran patio abierto, con muchas habitaciones destinadas a diferentes propósitos. Varias de estas habitaciones eran depósito y otras estaban

reservadas a los sacerdotes o a distintas tareas preparatorias (como la preparación de incienso y del pan de proposición) o servían para los tribunales que se reunían regularmente en el Templo, encabezados por el Gran Sanedrín. La mayor parte del patio —llamado *azará*— estaba reservado a los fieles que venían a orar o a asistir a la ceremonia del sacrificio. Se lo conocía como el *ezrat nashim* (patio de las mujeres) porque en él podían estar tanto los hombres como las mujeres. Un espacio angosto en el frente recibía el nombre de *ezrat Israel* y estaba reservado a quienes traían sacrificios. En el interior se elevaba el gran altar de los sacrificios, al cual los sacerdotes ascendían por una rampa. A un lado del altar estaban todos los instrumentos y utensilios necesarios para la ceremonia. En el extremo occidental del Templo había un edificio elevado, de unos cincuenta metros de altura, en el cual se albergaba el *kodesh* (lugar santo) y el Santísimo. En el *kodesh* estaban los utensilios interiores del Templo, la mesa de oro para el pan de proposición, la *menorá* (el candelabro de siete brazos) y el altar para el incienso. En el frente se hallaba la cámara cerrada del Santísimo. Durante el período del Primer Templo, el Arca de la alianza se hallaba en el Santísimo, mientras que en el período del Segundo Templo, la cámara estaba vacía. El único autorizado a entrar en el Santísimo era el sumo sacerdote el Día de la Expiación, cuando culminaba la ceremonia de esa fecha solemne. El Templo miraba hacia el oeste, la dirección más sagrada, de manera que el Santísimo estaba en el extremo occidental. La muralla que ahora se conoce con el nombre de Muro occidental (de los Lamentos) era en aquella época la pared oeste del Monte del Templo, la que estaba más cerca del Santísimo. La orientación de las sinagogas modernas no tiene nada que ver con este plano antiguo sino que depende de la dirección de Israel y Jerusalén y varía según la ubicación geográfica de la sinagoga con respecto a Israel.

Las tareas más importantes y sagradas del Templo las desempeñaba el sumo sacerdote. En la antigüedad, el cargo pasaba de padres a hijos dentro de un pequeño grupo selecto de familias sacerdotales, a pesar de que no existía ninguna ley que regla-

mentase este procedimiento. Después, se hicieron esfuerzos para asegurar que el sacerdote más destacado de cada generación fuera elegido para el cargo de sumo sacerdote. Esta tradición se vio minada, hasta cierto punto, por los asmoneos pues, al ser ellos mismos sacerdotes, se apropiaron de esta posición encumbrada. Con posterioridad al surgimiento de la dinastía de Herodes, y en los tiempos de los gobernadores romanos, la designación de los sacerdotes se corrompió y, en algunos casos, el cargo se asignaba a quienes pagaban importantes sumas de dinero para apropiarse de ese honor. El sumo sacerdote desempeñaba un doble papel. Cumplía las tareas más glorificadas del Templo y estaba obligado a observar las leyes rituales de purificación y ascetismo de manera más estricta que los demás sacerdotes. Aparte del sacrificio especial que ofrecía cada día como parte del ritual cotidiano, estaba autorizado a ofrecer cualquier sacrificio que quisiera, en lugar de cualquiera de los otros sacerdotes. No obstante, su tarea principal la desempeñaba el Día de la Expiación, cuando era el único responsable de los rituales del Templo. Estos se hallaban descriptos con la mayor precisión en el tratado *Ioma* y en otras fuentes. Como era imposible conducir las ceremonias del Día de la Expiación sin el sumo sacerdote, había un cargo especial, el de reemplazante del sumo sacerdote, para que sustituyera al sumo sacerdote si éste se hallaba imposibilitado de cumplir con sus deberes por alguna razón. Además de sus obligaciones rituales, el sumo sacerdote también era el supervisor supremo del Templo. Todos los empleados estaban bajo su mando y, aparentemente, era él quien los nombraba. Durante la ocupación persa y en la era asmonea, el sumo sacerdote era el líder del país para todos los efectos prácticos.

El trabajo rutinario del Templo estaba supervisado por el reemplazante del sumo sacerdote, quien también era responsable del orden y la disciplina. Había empleados especiales —elegidos entre los sacerdotes— que se ocupaban de los detalles de los asuntos del Templo. Cada uno de ellos era responsable por un aspecto particular, desde los sacrificios hasta la atención médica. Los asuntos fiscales se hallaban controlados por una

compleja red de funcionarios cuya tarea consistía en evitar el desfalco. Estos incluían a dos *katoliki* (veedores), siete *amarkalim* (administradores) y trece *guizbarim* (tesoreros). Todos los tesoreros tenían las llaves del tesoro, pero éste sólo se podía abrir cuando los trece estaban presentes. Se prestaba suma atención a la conducta del personal del Templo, pues se esperaba que sus integrantes fueron escrupulosamente honestos y de carácter irreprochable.

Había cierta jerarquía entre los mismos sacerdotes: los líderes de la guardia, que supervisaban toda la guardia; los *rashei bet av,* cada uno de los cuales era responsable por una sexta parte de la guardia y cumplía sus deberes durante un día determinado de la semana; los ancianos, que también servían en los tribunales especiales de sacerdotes, y los sacerdotes más jóvenes que asistían como aprendices; éstos, junto con los levitas, formaban la guardia de honor permanente del Templo.

22. LEYES DIETETICAS

Las leyes dietéticas que especifican cuáles son las comidas prohibidas y cuáles las permitidas, se relacionan con varios campos muy distintos entre sí. Un alimento puede estar prohibido porque no se ha dejado de lado el diezmo, porque sirve de manera directa o indirecta para algún culto idólatra o porque fue objeto de robo o hurto. Puede estar vedado porque es *hametz* durante la Pascua, porque pertenece a una especie considerada impura, porque no se lo preparó de acuerdo con las instrucciones de la *halajá* o por muchos otros motivos.

Todas estas prohibiciones dietéticas tienen varias características halájicas en común y la codificación de las leyes dietéticas (*kashrut*) requería la integración de muchos temas en una sola unidad significativa. En términos muy generales, las distintas prohibiciones se pueden dividir en dos tipos que, por lo general (aunque no siempre), están relacionadas en cierta medida con la censura primaria. Hay impedimentos generales con respecto al consumo, según los cuales está prohibido gozar o consumir un alimento determinado, usarlo de cualquier modo e inclusive venderlo a un no judío. Tales alimentos son irreparables y se los debe destruir. Un ejemplo de esta censura es la que pesa sobre todos los objetos que sirven para el culto idólatra o la que se opone al *hametz* durante la Pascua. No están permitidos en ninguna otra circunstancia. En lo que se refiere a otros objetos, no está prohibido gozarlos, lo cual significa que se los puede manipular pero no consumir, como sucede con la sangre, la grasa del abdomen o los platos preparados con aves de corral cocidas en leche. Estos objetos pueden tocarse e inclusive venderse.

La esencia y las aplicaciones de las prohibiciones se pueden dividir en tres categorías. Algunas cosas no están permitidas porque así lo establece la Torá, donde se prohíbe consumirlas o gozarlas. Tal es el caso del cerdo o de la fruta de un árbol durante los tres primeros años después de haber sido plantado. Otros objetos están vedados porque no se los ha preparado para el consumo de manera correcta: así, las frutas de las cuales no se ha dejado de lado el diezmo o la hacienda que no se ha sacrificado según la *halajá*. La tercera categoría incluye aquellos objetos que están prohibidos porque implican alguna transgresión o abominación y quedan excluidos sobre la base del versículo que dice: "No comeréis nada que sea abominable" (Deuteronomio 14:3).

La mayoría de las censuras que pesan sobre el consumo, fuera de las derivadas de la naturaleza del objeto, carecen de explicación racional y los sabios no intentaron hallarles una justificación. Con el correr de los siglos se han tratado de ofrecer varias explicaciones poco plausibles, muchas de ellas basadas en fundamentos pseudomédicos, pero ninguna está en la Mishná o el Talmud. Las prohibiciones se aplican a objetos del mundo animal o vegetal y nunca a los objetos minerales, aparte de la interdicción que pesa sobre el goce de ídolos. La mayor parte de las prohibiciones vegetales están relacionadas con las leyes de la Torá sobre Palestina y su análisis se concentra sobre todo en los tratados del orden *Zeraim* que se ocupa fundamentalmente de la agricultura. Casi nunca se las aplicaba fuera de Palestina. Existían interdicciones muy estrictas contra el consumo del fruto de los árboles que aún no habían alcanzado su cuarto año (*orlá*) y contra ciertos tipos de *kilaiim* (distintas clases de semillas sembradas juntas). Otras prohibiciones se relacionan con las leyes de *shemitá* (año sabático) durante el cual se debe dejar la tierra sin trabajar y abandonar sus frutos al hombre y a las bestias del campo, o con las leyes de los diezmos. En la mayoría de los casos, aquellos productos cuyo diezmo no se había destinado a los sacerdotes, los levitas o los

pobres, estaban estrictamente prohibidos hasta tanto se cumpliera con dicha obligación.

Hay una amplia gama de prohibiciones relacionadas con las comidas de origen animal. Por lo general, los invertebrados están prohibidos, excepto varios tipos de langostas enumeradas en la Torá. Hay una sola comunidad judía que sigue manteniendo esta tradición y que a veces come langostas. Todos los reptiles están severamente vedados, de acuerdo con las leyes dietéticas.

La Torá enumera distintas formas para distinguir entre el pescado puro y el impuro. Los únicos pescados permitidos son aquellos que cuentan tanto con aletas como con escamas; todos los demás no pueden comerse. Desde el punto de vista biológico, muchos pescados se podían clasificar en un punto intermedio entre ambas categorías lo cual planteaba muchos problemas. El Talmud intentó llegar a definiciones más exactas y explicar cuáles eran las escamas que tenían peso en la clasificación, dónde estaban ubicadas y cosas por el estilo. Al mismo tiempo, ciertos tipos de pescados constituyeron un tema controversial durante varias generaciones entre distintas escuelas de pensamiento. Cuando la comunidad turco-judía trató la cuestión a fondo, la disputa se extendió a otras esferas más personales.

Mientras que la Torá ofrecía definiciones explícitas de pescados, la situación con los pájaros era más complicada. Existía una lista de más de veinte especies de pájaros impuros y, durante la época talmúdica, se planteó el problema de su identificación. Era evidente que ya no había tradiciones vivas relacionadas con varias de estas especies. Los sabios trataron de descubrir rasgos biológicos ocultos que pudieran servirles de guía en este tema, buscando el denominador común de las especies permitidas y los elementos que las diferenciaban de las prohibidas. Hallaron varios rasgos externos, diferencias anatómicas y variedades en la conducta que les permitieron establecer algunas clasificaciones biológicas naturales. Sin embargo, había muchos casos marginales y los sabios eran muy conscientes

de que no había forma de llegar a una solución perfecta. Como consecuencia de ello, prohibieron el consumo de pájaros con la excepción de aquellos cuya pureza estaba respaldada por la tradición. De ese modo, restringieron el número de pájaros permitidos a las especies domésticas y las relacionadas con ellas.

La clasificación de los mamíferos es clara e inequívoca. Según la Torá, los únicos animales que se podían consumir eran los rumiantes con la pezuña partida. Estos animales integran un grupo claramente definido, desde el punto de vista zoológico. Incluye todas las clases de vacunos y ovinos, gacelas y cabras, así como jirafas y okapís. La actitud emocional muy peculiar relacionada con el consumo del cerdo aparece señalada en fuentes talmúdicas. La prohibición no es más estricta que la que se opone al consumo de carne de caballo o camello, pero el Talmud dice: "Maldito el que cría cerdos". Aparentemente había alguna fuente histórica relacionada con esta veda en especial, que no nos resulta clara a nosotros. Es posible que la reacción especialmente intensa se deba al intento que hicieron los seléucidas de obligar a los judíos a comer y sacrificar cerdos y también puede deberse al hecho de que uno de los símbolos aceptados de las legiones romanas (en especial las que lucharon en Palestina) era el cerdo.

Además de los pájaros y los animales prohibidos, hay leyes especiales acerca de las partes que no se pueden consumir. Una prohibición importante se relaciona con el consumo de sangre. La Torá subraya que "la sangre es la vida y no debes comer la vida con la carne" (Deuteronomio 12:23). Cuando se trata de animales con sangre caliente, la sangre se quita antes de consumir el animal y la carne queda apta para comer ("kasher": palabra que, curiosamente, no aparece en las fuentes) después de un proceso de *melihá* (salado). La sal sirve como factor higroscópico. Hay otra forma de llevar a cabo este proceso: asar la carne. Otra porción prohibida es el *helev* (grasa o sebo de oveja y vacuno). Muchos sabios talmúdicos discutieron este asunto e intentaron hallar la distinción correcta entre la grasa prohibida y la permitida, que se basa en diferencias ana-

tómicas y fisiológicas. Estas dos prohibiciones se relacionan indirectamente con las leyes de los sacrificios. En todos los sacrificios se ofrecía tanto la sangre como el *helev* en el altar; por lo tanto, se separaban estos elementos y se prohibía consumirlos. Algunos sabios interpretaban estas vedas de otro modo, no relacionado con el sacrificio.

Otro tipo de proscripción —también vinculada con los animales de sangre caliente— era la que se refería al consumo de la carne desgarrada por las bestias salvajes (*terefot*). La Torá la menciona de manera sintética, pero las necesidades prácticas condujeron a los sabios a ampliarla y analizar sus distintos aspectos. La prohibición de comer cadáveres rige sobre los animales o los pájaros que no hubieran sido sacrificados según el ritual que convierte a la carne en apta para el consumo. Las leyes de *shehitá* (sacrificio ritual) no están elaboradas en la Torá, pero su existencia se halla implícita en el siguiente versículo: "Podrás sacrificar... del modo que yo te he prescripto" (Deuteronomio 12-21). Estas leyes parecen ser muy antiguas, hasta tal punto, que los sabios talmúdicos no lograban ponerse de acuerdo acerca del significado de varios de los conceptos básicos. El sentido original y más común de *terefá* era el de animal que había sido maltratado por bestias salvajes, pero no muerto. Los sabios interpretaron la palabra de la manera más amplia posible; por lo tanto, incluía a todos los animales que habían sido lastimados y heridos por otros animales salvajes o por los hombres, de modo tal que les resulta imposible curarse. La Mishná y el comentario talmúdico sobre el tema analizaban algunos casos específicos con gran detalle y establecían varias reglas importantes para definir las categorías de *terefá*. La regla básica era *kol she-ein kamohá haiá-terefá* (cualquier animal cuyos semejantes no pueden sobrevivir es *terefá*). Esto obligó a los académicos a aclarar muchos aspectos de la anatomía y la fisiología de los animales y los pájaros, con el fin de establecer cuáles eran los defectos que convertían al animal en *terefá*. Dentro de este contexto encontramos muchos sabios que realizaron distintos experimentos científicos con ani-

males controvertidos. Algunos llegaron a armar colecciones particulares de *terefot* con el fin de enseñar a sus discípulos.

La proliferación de los problemas relacionados con la ley de *terefot* condujo a la implantación del cargo de *shohet* (sacrificador ritual) durante la Edad Media. El *shohet* recibe una instrucción estricta en la práctica de su profesión: la preparación de los instrumentos, el estudio de los diferentes tipos de *terefá* y las formas de distinguir entre las desviaciones de las normas que no se apartan de los alimentos permitidos y aquellas que convierten al animal en inadecuado para el consumo. Fue así como, mientras que en la era talmúdica cualquiera podía matar animales, en las épocas posteriores se impuso esta tarea a expertos que contaban con una formación especial; en muchas comunidades el *shohet* gozaba de una posición superada únicamente por la del rabino. De allí proviene también la costumbre de adjudicar a los matarifes rituales certificados especiales que atestiguaban su experiencia y conocimiento (*kabbalá*). En algunas comunidades, las mujeres también se hacían cargo de esta tarea.

Otra prohibición relacionada con la carne de los pájaros y los animales es la que se opone a la mezcla de carne con leche. El pasaje bíblico que dice: "No cocerás el cabrito en la leche de su madre" (Exodo 23:19) siempre se interpretó —desde tiempos muy antiguos y, al menos, hasta mediados de la época del Segundo Templo— como una prohibición de cocinar cualquier carne animal en leche. La interdicción se fue ampliando con el correr de los siglos (desde la época de las Casas de Hillel y Shammai) y llegó a incluir también los pájaros. El temor de violar la proscripción originó diferentes leyes y costumbres que se proponían distinguir entre las comidas con carne y aquellas hechas con leche, hasta el punto de que ahora ni siquiera se comen en el mismo momento y debe pasar un lapso entre el consumo de cada uno de esos elementos. Son muchas las costumbres relacionadas con las leyes dietéticas; uno de los sabios afirmó: "En este campo, soy el hijo malo de un padre recto (literalmente el vinagre, hijo del vino). Después

de comer carne, mi padre no consumía leche durante veinticuatro horas, mientras que yo sólo me abstengo entre una comida y la siguiente". El temor de cocinar juntos la leche y la carne también condujo a la introducción de juegos de platos y utensilios domésticos diferentes.

Las distintas prohibiciones relacionadas con la comida son lo suficientemente exhaustivas en sí mismas como para requerir análisis y estudio extensos de los detalles. Muchas de ellas, por otra parte, no pueden estudiarse en abstracto sino que exigen experiencia y demostración práctica. Cualquier académico que se especializara en las leyes dietéticas tenía la obligación de trabajar durante un tiempo en un matadero con el fin de aprender cómo debía actuar en cada caso específico. Además de los aspectos técnicos, hay problemas de importancia teórica. Tales problemas tienen que ver con cuestiones de dudas y de combinaciones de materiales y no se limitan a los asuntos dietéticos. Se los encuentra en cualquier campo de la *halajá* donde haya interdicciones. El problema básico es sencillo: sabemos que un objeto determinado está prohibido por alguna razón pero no queda claro qué es lo que se debe hacer en caso de duda. ¿Qué debe hacer la persona que se enfrenta con un trozo de carne cuyos orígenes desconoce, así como su estado? Este problema puede aparecer de otra manera más compleja: ¿qué se debe hacer cuando un objeto prohibido está combinado con objetos que están permitidos? El Talmud cita el caso análogo de un objeto que es peligroso. Desde el punto de vista de la *halajá,* está vedado cometer algún acto o comer algún objeto que ponga en peligro la vida; el Talmud advierte contra tales objetos y acciones. Cuando hay alguna sospecha de riesgo, los sabios suelen asumir una posición estricta y aconsejan al lector que evite cualquier duda. No obstante, aquí también se presentan cuestiones prácticas y los estudiosos deben tener en cuenta la posibilidad de que un objeto determinado sea prohibido o peligroso en función de la probabilidad o las circunstancias. Si un objeto está mezclado con otros, ¿debe considerarse que la prohibición (o el riesgo) queda anulado según un

cálculo del porcentaje que representa cada elemento, dando por supuesto que una concentración pequeña no puede ser mala?

Estos problemas llevaron a los sabios a desarrollar su propio enfoque independiente de la teoría de la probabilidad, así como un conjunto de reglas con el objeto de aclarar toda clase de cuestiones. Cuando discutían la *halajá* sobre temas dudosos, empleaban varios métodos de análisis. El supuesto básico era que predominaba la mayoría y ésta era la teoría predominante en gran parte de los casos. Pero en algunos momentos resultaba necesario determinar las reglas: en ciertas esferas, una pequeña mayoría —por ínfima que fuera— era suficiente. En otras, en cambio, especialmente en asuntos de gravedad particular, se necesitaba una gran mayoría. Otra de las cuestiones que surgieron aparece bajo una forma distinta en los estudios estadísticos modernos. Si hablamos de mayoría y minoría, ¿cómo elegimos el modelo? ¿Sobre la base de qué muestra determinamos nuestra actitud? Un problema clásico sirvió como modelo para la solución de distintos problemas, desde el período mishnaico. Supongamos que en un local determinado hay varios puestos que venden carne: una minoría vende *terefá,* la mayoría vende carne pura desde el punto de vista ritual. Si se encuentra un trozo de carne en los alrededores, ¿debe considerarse como *terefá* o como kosher? Aquí hay que tener en cuenta varios elementos, como la cuestión de *rov o-karov* (mayoría o alrededores). ¿Debe analizarse el objeto vinculándolo con la ubicación más cercana o debe tomarse como factor decisivo la condición de la mayoría de los locales (o los compradores)? Otro problema, relacionado con el carácter azaroso de la muestra, es el de *kavua.* ¿Hasta qué punto debe prevalecer la mayoría cuando los elementos no son completamente independientes y un factor determinado impide la homogeneidad? Respecto de este problema, los sabios establecieron lo siguiente: cuando resulta claro que la muestra no es puramente fortuita, ya no se puede confiar en la mayoría estadística y la duda debe remitirse a la esfera lógica primaria de la incertidumbre o de la probabilidad del cincuenta por ciento a favor, y el cincuenta en contra.

La cuestión del híbrido corresponde a la misma categoría. Si un objeto prohibido está mezclado con objetos permitidos, ¿cuáles son las consideraciones que prevalecen? En este caso también se supone que debe predominar la mayoría y debe considerarse que la minoría queda anulada. Pero aquí también hay que tomar los recaudos necesarios para asegurarse de que la mezcla es tal que no puede darse la posibilidad de que alguna de sus partes no representará a la mayoría necesaria. De manera que se establecen distinciones entre las mezclas líquidas y las combinaciones de objetos sólidos. En otras instancias, el factor decisivo era el sentido del gusto. Siempre que resultaba posible se comprobaba si el gusto del objeto prohibido se manifestaba en la mezcla. En la práctica, los sabios aconsejaban consultar a algún cocinero experto que no fuera judío. En algunas áreas, bastaba una simple mayoría; en otras, se requería anular el objeto prohibido dentro de una mayoría mucho más amplia; la proporción más común era uno en sesenta. En algunos casos, se insistía en un porcentaje elevado, uno en cien e inclusive más que eso. En aquellos casos en los cuales la prohibición era particularmente estricta, los sabios no aceptaban la posibilidad de una anulación y decían que "ni siquiera queda anulada en una proporción de uno en mil". Eran especialmente estrictos con respecto a las prohibiciones que imponían límites temporales; para ellas no se puede confiar en las reglas de anulación, pues implican un grado muy alto de incertidumbre fáctica.

A causa de estos problemas, además de otros, *halajá* que no era fundamentalmente complicada, relacionada con las distintas leyes dietéticas, se convirtió en tema de estudio inagotable. En la práctica, hasta las cuestiones más sencillas, como por ejemplo la repurificación de utensilios con los cuales se ha cocinado comida impura, pueden enfrascar al estudioso en una vasta gama de cuestiones, desde los problemas halájicos prácticos acerca de la penetración de partes infinitesimales del objeto prohibido en el utensilio —y aquí se citaban pruebas físicas y químicas y se establecían diferencias entre los distintos materiales empleados en la fabricación de los utensilios— hasta la

cuestión referida al período de tiempo durante el cual el objeto permanece impuro. Si ha experimentado una transformación a lo largo de distintos procesos, ¿ha cambiado su esencia hasta el punto en que ya no está prohibido? Los académicos citan una vasta gama de ejemplos de "razonamiento defectuoso" cuando se puede suponer que el objeto prohibido no solamente no agrega ninguna ventaja al *heter* (permiso), sino que se lo ha arruinado hasta tal punto que la proscripción queda anulada. Luego están los problemas relacionados con la proporción de objetos permitidos y prohibidos dentro de una mezcla, la naturaleza del objeto prohibido y la probabilidad de obtener una combinación completa o incompleta.

La *halajá* sobre los problemas relacionados con las leyes dietéticas se trata en gran detalle en el tratado *Hulin* del Talmud. En cambio, los aspectos teóricos más amplios que se insertan en varias áreas de la *halajá,* están en casi todos los tratados del Talmud y constituyen un tema de estudio complejo, pero fascinante.

23. PUREZA E IMPUREZA RITUAL

Las leyes de la pureza e impureza ritual ocupan todo un orden de la Mishná y conforman una unidad autosuficiente que quizá sea el área más recóndita del Talmud, incluso mayor que la ley sacrificial. A pesar de que estas *halajot* se analizan en distintas partes del Talmud de Jerusalén y en el de Babilonia, es casi seguro que no se escribió ningún comentario entero sobre ellas, aparte del tratado *Nidá,* que resultaba muy necesario en la práctica. Una de las razones que justifican este aparente abandono es que dichas leyes se limitaban casi por completo a Palestina y a los períodos durante los cuales existió el Templo. Al no haber Templo ni sacrificios, no había motivo para observar las reglas sobre la purificación ritual. Cuando se dejaron de ofrecer sacrificios, resultaba imposible respetar toda la gama de estas *halajot.*

En esencia, las leyes de la pureza forman una red compleja y unitaria, interrelacionada dentro de una estructura lógica especial. A pesar de que la Torá les dedicaba bastante espacio, no ofrecía ninguna explicación. Durante el período mishnaico se contaba que Rabban Iohanan Ben Zakkai consiguió en cierta oportunidad convencer a un no judío, por medio de respuestas sabias, acerca del valor de estas leyes. Sin embargo, sus discípulos le dijeron: "Lo has distraído con una respuesta vaga, pero ¿qué tienes para decirnos a nosotros?" A esto replicó Rabban Iohanan que, estos asuntos, no derivaban de una consideración racional sino que correspondían a una de las esferas sobre las cuales el Santo, bendito sea, afirmaba: "He promulgado leyes y decretos; vosotros no estáis autorizados a reflexionar sobre ellos". De hecho, esta legislación es compleja en

extremo; contiene una cantidad de detalles que parecerían haber sido establecidos al azar, sin ningún criterio claro.

Al mismo tiempo, con la ayuda de varios principios básicos, se puede entender la estructura general de estas *halajot*. En primer lugar, debemos recordar que la pureza y la impureza no son conceptos relacionados con el ámbito de la limpieza o la higiene. Puede ser que, de alguna manera, la observación de las leyes de la purificación contribuya a la higiene, pero ésa no es ni la razón ni la justificación de su existencia. En cuanto al punto de vista fundamental, parecerían existir dos esferas principales: la vida, cuya expresión más completa es cualquier cosa que pertenezca a la santidad (vista como la fuente primordial de la vida) y la muerte y la nada, consideradas como lo contrario de la vida y la santidad. En términos generales, puede decirse que cuanto vive y está sano no contiene ninguna impureza; ésta aumenta a medida que el objeto se acerca a la muerte. Por lo tanto, la cosa más impura, "la causa suprema de impureza" (*avi avot ha-tuma*) —según la terminología talmúdica— es un cadáver y el grado más bajo de contaminación es el del leproso, el *zav* (víctima de la gonorrea) y las osamentas de animales y reptiles. Por lo general, el objeto impuro no se limita a serlo, sino que también transmite su impureza a los objetos que entran en contacto con él. Cuanto más alto sea el grado de contaminación, mayor será la capacidad de contaminar a otros objetos de distintas formas. El cadáver, por ejemplo, contamina todo aquello que entra en contacto con él, y a veces, lo hace hasta tal punto que el otro objeto se convierte, a su vez, en una fuente independiente de contaminación. Usualmente, la contaminación se transmite por el contacto con el objeto impuro, pero a veces basta sólo permanecer bajo el mismo techo o transportar el objeto contaminado, aunque sea sin tocarlo.

No todos los objetos pueden contaminarse. Cuanto más sensible sea la persona o el objeto que toca el origen de la contaminación, más fácilmente se infectará. Ciertas comidas y bebidas adquieren la contaminación con gran facilidad. Los

objetos de madera y las telas se ven perjudicadas en menor grado; a los objetos metálicos se los considera más sensibles a ciertos tipos de contaminación y los seres humanos se convierten en impuros solamente a través de un grado específico de contaminación. Los animales vivos, las plantas que crecen y los objetos que no están terminados no pueden infectarse. Según la *halajá,* que luego experimentó ligeros cambios en virtud de promulgaciones posteriores, las leyes de la impureza únicamente son significativas para los judíos. Los no judíos no son sensibles a la contaminación y no pueden transmitirla a otros.

La purificación de la contaminación no tiene siempre la misma forma; depende, por otra parte, tanto de la naturaleza del agente contaminador como del objeto al cual contamina. Los objetos de arcilla, por ejemplo, no se pueden limpiar; hay que romperlos. La mayoría de los otros utensilios, en cambio, es posible purificarlos del mismo modo que a los seres humanos. Todos los tipos de purificación tienen un denominador común: la inmersión en agua.

Según lo especifica la Torá, la inmersión se cumple en un manantial o en alguna otra vertiente de agua (*mikvé maiim*). Con el correr del tiempo, este término se convirtió en *mikvé,* con el significado de lugar en el cual se ha juntado una cantidad de agua suficiente como para servir a los fines de la purificación. El individuo contaminado entra y se sumerge en el *mikvé.* Con esta actitud limpia cierta cantidad de su impureza. La inmersión en el *mikvé* no es necesariamente una cuestión de limpieza. Como la fuente de purificación no es sino una vertiente natural donde se acumula agua, en la antigüedad era menester usar el agua existente en las cuevas, que no siempre era potable. A partir del período mishnaico, se construyeron estructuras especiales con este propósito y se habilitaron mayores comodidades para quienes debían sumergirse.

El *mikvé* conservó su importancia, inclusive cuando la mayoría de las leyes de purificación ya no se observaban en la práctica. Servía a las mujeres como lugar donde purificarse de la impureza ritual de la menstruación o el parto. Los hom-

bres lo usaban para purificarse antes de la oración o el estudio. En la época talmúdica, los hombres ya no tenían una obligación compulsiva de purificarse. A pesar de que se atribuía a Esdras el decreto de la inmersión, la práctica había quedado abolida. En tiempos posteriores, fundamentalmente como consecuencia del mayor peso de la Cábala sobre el judaísmo, la inmersión adquirió un sentido renovado como medio de purificación espiritual. Se la sigue practicando en gran medida entre los jasídicos.

Además de la inmersión en agua —que es un componente de todos los ritos de purificación— hay ceremonias especiales para tipos específicos de contaminación. El *zav,* el leproso y la mujer después del parto no pueden quedar completamente limpios, a menos que ofrezcan un sacrificio especial que no es de expiación sino de purificación. La impureza provocada por un muerto (que es la más grave y, al mismo tiempo, una de las formas más comunes) sólo se podía vencer rociando agua mezclada con las cenizas de una novilla colorada. La Torá describe esta ceremonia de purificación con amplios detalles. Sin embargo, como era muy importante y no resultaba fácil encontrar una novilla colorada, la Mishná dice que la ceremonia de quemar la osamenta de la novilla sólo se cumplió ocho veces en todo el transcurso de la historia judía. Con el correr de los siglos se añadieron una cantidad de restricciones y requisitos para subrayar su importancia vital. Durante la época del Templo, la osamenta de la novilla se quemaba en el Monte de los Olivos que enfrentaba al Templo. Esta es una de las razones por las cuales se lo consideraba un lugar sagrado. Se construyó un puente especial entre el Monte del Templo y el Monte de los Olivos con el fin de que no hubiera ninguna sospecha de contaminación en el trayecto. Las cenizas de la novilla colorada (o las de todas las novillas pues, según la tradición, algunas de las cenizas más antiguas aún existían en el período del Segundo Templo) se conservaban con sumo cuidado y se empleaban para la purificación de quienes habían quedado contaminados por su contacto con los muertos. Las cenizas aún perduraban varias generaciones después de haberse destruido

el Templo y algunos estudiosos creen que llegaron a durar tanto como trescientos años; se las utilizaba en la ceremonia ya descripta. Una vez que se usaron todas las cenizas, ya resultaba imposible purificar a los contaminados; por lo tanto, no existía razón lógica para observar las leyes purificatorias. A partir de la Edad Media se dio por supuesto que "todos estamos contaminados por los muertos", sea directa o indirectamente, de manera que era imposible observar las leyes.

Por lo general, las leyes de la purificación ritual se aplican solamente en relación directa con los sacrificios y los objetos sagrados. La ley religiosa no obliga a nadie a ser puro, con la excepción de los *çohanim* (tribu sacerdotal), quienes tenían prohibido entrar en contacto con cadáveres. La prohibición sigue vigente y los descendientes del clan sacerdotal tienen prohibido manipular cadáveres a menos que, como especifica la Torá, se trate de un miembro cercano de la familia o de un *met mitzvá* (un hombre a quien se ha encontrado muerto en la calle y no tiene quien lo entierre). Ninguna persona impura estaba autorizada a entrar en el área del Templo o a participar en el culto. Cualquiera que violara esta ley corría el riesgo de recibir un castigo grave. Al sacerdote le estaba prohibido consumir cualquiera de los presentes sacerdotales, mientras estuviera en estado impuro. De modo que resulta claro por qué en la época del Templo, cualquiera que llevara un sacrificio o que entrara en el Templo en una peregrinación estaba obligado a purificarse. Los sacerdotes y los miembros de sus familias también tenían la obligación de purificarse, antes de comer las ofrendas. El momento en que los sacerdotes consumían sus contribuciones —después de haberse sumergido y purificado— era tan regular, que servía como recurso para saber la hora.

Si bien la mayoría de los miembros de la congregación no estaba obligada a mantenerse en estado de pureza, había quienes observaban las reglas de la purificación ritual por el deseo de llevar vidas más plenas, pues se consideraba a la purificación como el estado perfecto. Abarcaba a un puñado de individuos que solamente comían alimentos en el mismo estado de

pureza requerido para el consumo de los sacerdotes. Pero muchos más "comían *hullin* (alimentos comunes), según las reglas de la purificación". Parecen haber sido bastante numerosos y crearon su propio movimiento religioso-social llamado *haverim* (camaradas). Este movimiento estaba compuesto por aquella gente que consumía sólo alimentos puros y respetaba las reglas del diezmo de manera estricta. Los grupos de *haverim,* que desarrollaron ceremonias de iniciación especiales, estaban compuestos de manera diversa. Aparentemente, la mayoría de los discípulos de los sabios formaron parte de ellos en algún momento, a pesar de que solamente los líderes de la academia podían ser elegidos como miembros, sin ceremonias especiales. También se aceptaban mujeres entre los integrantes y se estableció que "la esposa de un *haver,* era *haver*". Según parece, las distintas sectas esenias estaban íntimamente relacionadas con los *haverim,* pero tendían al ascetismo, cosa que no sucedía con la mayor parte de los *haverim.*

Después de la desaparición de las cenizas de la novilla colorada, ya no se pudieron observar de forma total las reglamentaciones con respecto a la purificación y, para todos los efectos prácticos, quedaron abolidas. Al mismo tiempo, siguieron vigentes dos tipos: las relacionadas con la contaminación de la mujer por la *nidá* (menstruación y parto) y las leyes de la contaminación y purificación de los sacerdotes. La impureza de la *nidá* tiene implicancias en las relaciones matrimoniales, ya que quedan prohibidas las relaciones sexuales mientras la mujer permanezca impura. La mayoría de los *mikvaot,* a partir del período mishnaico —y posiblemente también al final de la era mishnaica misma— estaban dedicados a este tipo de purificación. De manera que no resulta sorprendente que el *Nidá* sea el único tratado en el orden de los *Toharot* al cual tanto el Talmud babilónico como el de Jerusalén le hayan dedicado comentarios.

También subsistió la prohibición de que los sacerdotes se contaminaran mediante el contacto con los muertos. En este caso, también había un motivo especial por el cual subsistió

dicha interdicción en particular. En los tiempos modernos, los *cohanim* —igual que todo Israel— están contaminados por el contacto con los muertos, sea directo o transmitido por otros. Sin embargo, la prohibición de la Torá se dirige, no a la condición del sacerdote, sino a sus actos. Por eso se seguía observando la ley, inclusive después que las leyes de la purificación hubieran quedado invalidadas en la práctica.

24. ETICA Y *HALAJA*

En su esencia, la *halajá* es ley, pero en virtud de su estructura, contiene elementos de ética y una visión general de la vida. Desde el punto de vista de su composición general y de su carácter inflexible, se asemeja a otros códigos legales que no pueden adaptarse a cada eventualidad o circunstancia que surja.

Al analizar la razón por la cual el Segundo Templo había sido destruido cuando la gente llevaba vidas sin manchas y estudiaba la Torá, el Talmud comenta con dureza que "Jerusalén fue destruida solamente porque fue allí donde se entregó la ley de la Torá". Esta afirmación sorprendente es muy compleja: el pueblo de Jerusalén recibió castigo porque solamente juzgaba de acuerdo con las leyes de la Torá y no daba lugar a la clemencia. Ello implica que, si bien las leyes existentes se aplican a todos los hombres, hay varias para moderarlas, en algunos casos, con misericordia. Si aquellos que están autorizados a emitir juicios no actúan con temperancia, su conducta señala que se ha infiltrado la destrucción. De este modo, la ley —y sobre todo los estatutos regulares de las relaciones entre los hombres— no son sino un marco externo que contiene otros marcos a los cuales también debe tenerse en cuenta. El concepto de justicia —tan importante en el judaísmo— no pierde su fuerza, pero se incluyen otros factores con el fin de aligerar la dureza de la ley.

La ley judía también se basa en el mandamiento de la Torá: "No favorecerás la causa de un hombre pobre". Esta orden prohíbe la perversión de la justicia, inclusive si se la tuerce para ayudar a los pobres. El hecho de que exista esta

orden —única en la legislación universal— demuestra que la tendencia a apoyar a los pobres era tan grande que fue necesario advertir a la gente. La Torá instruye al juez justo acerca de cómo debe conducir aquellos casos que conciernen a un hombre pobre y a uno rico. Debe actuar de acuerdo con la ley y, a veces, inclusive, debe obligar al pobre a pagar su deuda, pero luego ha de recompensarlo con dinero de su propio bolsillo. Esta regla de la indulgencia —*li-fnim mi-shurat ha-din* (literalmente, dentro de la línea de la ley) — no se aplica en todos los casos, pero sirve como una especie de código interno que obliga a aquellos que aspiran alcanzar niveles espirituales superiores. Conviene recordar que este código no sugiere que deba ignorarse o anularse la línea divisoria entre el bien y el mal, sino que es necesario ejercer la misericordia y el autorrenunciamiento. En términos generales, parece que esta línea de *halajá* ética recibía el nombre de *mishnat jasidim*. Uno de los tratados del orden *Nezikin, Avot* (Etica de los Padres), también recibe esa denominación en algunos casos. *Avot* es la ilustración viva de la enseñanza ética que se extiende más allá de la simple moralina y está contenido dentro de la máxima obra legislativa, la misma Mishná. Las órdenes incluidas en dicha obra no obligan a toda la gente, como sucede con el código legal general, sino que rigen para aquellos que pretenden superar la *halajá* con el fin de ingresar en el círculo interno, el campo que está "dentro de la ley"

La definición talmúdica de *hassid* es un hombre que actúa y se conduce "dentro de la ley". Esto se puede ilustrar con un relato que aparece en el Talmud después del análisis de la *halajá* concerniente a la responsabilidad que cabe a obreros y artesanos por la propiedad con la cual trabajan. El debate queda resumido en la afirmación de que, en todos aquellos casos de negligencia dañina por parte de los obreros, éstos están obligados a resarcir al dueño por los daños ocasionados. Luego se relata que uno de los sabios contrató obreros para que mudaran barriles de arcilla llenos de vino, de un lugar a otro. Los obreros se comportaron con negligencia y rompieron los barri-

les. El propietario actuó de acuerdo con la ley y se apoderó de sus vestimentas exteriores, a fin de asegurarse el pago de los daños. Los obreros se quejaron al gran *amora,* Rav, quien ordenó al sabio —discípulo y pariente suyo— que devolviera las vestimentas. El sabio aceptó el juicio pero preguntó a Rav: "¿Es ésa la ley?", a lo cual Rav respondió: "Sí, pues está escrito 'para que puedas caminar por la senda de la rectitud' ". Luego, los obreros se quejaron a Rav diciendo que eran pobres, que habían trabajado duro todo el día y que ahora no recibían ninguna recompensa por su esfuerzo. Rav ordenó a su discípulo que les abonara su jornal y una vez más este último le preguntó si ésa era la ley. "Sí", respondió Rav, "pues está escrito, 'Y él conservará los caminos de la justicia'." No cabe duda de que se debe interpretar este diálogo como el de un rabino que dice a su discípulo que para un hombre de su talla, que puede afrontar la pérdida y que aspira a hacer más de lo que exige, el código legal inflexible, *mishnat jasidim* no es una mera cuestión de libre albedrío sino que es un deber.

Una cantidad de leyes incluidas en el código civil corresponden al problema de la responsabilidad moral en aquellos casos en los cuales el hombre "queda liberado por la ley humana, pero es culpable según la ley divina". Es decir, cuando el responsable de un daño no tiene ninguna responsabilidad legal que le pueda ser impuesta por un tribunal, pero está moralmente obligado a recompensar a su víctima. Las leyes de perjuicios contienen tantas prohibiciones morales que uno de los sabios afirmó: cualquiera que deseara observar una conducta piadosa, podía hacerlo limitándose a obedecer dichas leyes.

Las tensiones existentes dentro del campo de la ley y fuera de él encuentran una expresión más profunda en el enfoque básico de las leyes de prioridad y precedencia. En muchas esferas se establece que, cuando exista algún conflicto entre dos obligaciones semejantes, debe darse preferencia a ciertas personas respecto de otras. No obstante, la norma legal señala: "Lo tuyo prevalece sobre lo de cualquier otro". Esto quiere decir que nadie está obligado a sufrir algún perjuicio por ayudar a

un amigo. Si la devolución de un objeto extraviado ocasiona pérdida de tiempo y dinero a quien lo encontró, no está obligado a obedecer esa orden. La implicancia más vasta de la reglamentación —en el caso de intereses conflictivos— es la que dice "tu propia vida tiene primacía". En este caso, también se advierte al lector que no debe adherirse a la ley de manera exagerada y se proponen puntos de vista diferentes sobre las obligaciones de los distintos tipos de personas. La conducta que se considera legal y justa en un hombre corriente, resulta inaceptable en un hombre de un nivel superior. Una frase talmúdica que refleja este enfoque evalúa a la gente según su actitud hacia la propiedad: "El que dice 'Lo tuyo es mío y lo mío es mío' es un hombre malo; 'lo tuyo es tuyo y lo mío es tuyo' es un hombre piadoso; 'lo mío es mío y lo tuyo es tuyo' es la frase corriente, pero hay quienes aseguran que es una regla sodomita (es decir, cruel) ". De manera que existe una tensión entre la postura que concuerda con la ley, 'lo mío es mío y lo tuyo es tuyo', y la obediencia ciega a la letra de la ley en todas las circunstancias, que es una "regla sodomita".

Hay una tradición agádica según la cual Sodoma no es necesariamente un centro de corrupción salvaje e indiscriminada, sino un sitio en el cual la legislación era mala, en virtud de una combinación de maldad con respeto excesivo por la ley. Si alguien se arrepiente de una garantía oral y se retracta, ningún tribunal puede obligarlo a cumplir su promesa, pero se lo maldice: "Aquel que castigó a los hombres de Sodoma castigará a aquellos que no cumplen sus promesas". Y, en general, al hombre que insiste sobre su derecho legal de privar a otro del gozo cuando él mismo no tiene nada que perder, se lo acusa de *midat Sodom.*

Inclusive se conocían casos en los cuales los tribunales habían intervenido en apoyo de aquellos a quienes se privaba de algún beneficio, aunque quien lo concedía difícilmente se viera perjudicado por ello, sino que se limitaba a insistir en el reclamo de sus derechos. En algunos casos, la corte exigía un pago; en otros, humillaba en público al hombre que había

actuado de manera tan inflexible. También había instancias, cuando el tribunal actuaba con mayor severidad hacia personas contra quienes pesaba algún cargo moral. Era frecuente pagar con la misma moneda a quien había procedido mal contra otros, sobre la base de requisitos formales de la ley. En estas ocasiones, la corte ejercía la plenitud de sus derechos y lo sentenciaba sobre la base de ciertas leyes estrictas a las cuales, normalmente, no se citaba.

En aquellos casos en los cuales alguien podía escapar de alguna amenaza o peligro solamente si abandonaba a otro a su suerte, se planteaba una situación moral dolorosa. Uno de los ejemplos citados era el del grupo de personas a quienes se amenaza con una ejecución masiva si no entregan a uno de sus miembros. De acuerdo con la *halajá,* en tales casos, todo el grupo debe entregarse antes que abandonar a uno de sus componentes. Sólo se le permite entregar a uno de sus miembros cuando se le ha exigido una persona determinada que, realmente, es un criminal buscado por la ley. No obstante, ni siquiera en estos casos se trata de una situación completamente clara y la decisión moral no es idéntica siempre. Los sabios citaban el caso de un hombre a quien se acusaba de haber matado a una princesa romana; escapó y se escondió en una comunidad. Cuando las autoridades supieron dónde estaba, amenazaron con matar a toda la población si no ponían en sus manos al hombre que estaban buscando. Cuando se hizo evidente que toda la comunidad estaba en peligro, el sabio local fue a ver al fugitivo y le explicó la situación: éste aceptó entregarse. Sin embargo, según se cuenta, el profeta Elías —que antes aparecía diariamente ante el sabio—, dejó de acudir. Cuando el sabio oró y ayunó con la esperanza de que regresara Elías, el profeta le habló y le dijo que jamás volvería a visitarlo, porque era el causante de la muerte del fugitivo. El sabio protestó: "Pero ésa es nuestra enseñanza" (es decir, las reglas mishnaicas lo permiten), a lo cual Elías respondió: "¿Pero es acaso *mishnat jasidim*?" Dicho de otro modo, el hombre superior tiene obligaciones más elevadas que el resto de la gente.

Otro ejemplo famoso citado por los sabios plantea el mismo problema. Dos hombres viajan por el desierto; uno de ellos tiene agua suficiente como para subsistir hasta llegar a la civilización. Si dividen el agua entre los dos, ambos morirán en el camino. ¿Qué debían hacer? Los sabios mishnaicos discutieron el tema en profundidad, pero la conclusión que se aceptó como *halajá* fue que el hombre que poseía el agua debía beberla solo y salvarse, pues se partía del supuesto que "la propia vida es prioritaria". No obstante, se señalaba que esta conclusión halájica solamente se aplicaba al común de la gente. Los académicos debían compartir el agua, aunque supieran que ello significaba la muerte.

Estos problemas básicos —que en algunos casos se decía que trataban sobre la relación entre la "verdad" y la "paz"— nunca eran resueltos con facilidad. ¿Debe preferirse la justicia (que es la verdad) a la componenda (que a veces significa la paz), o acaso la verdad absoluta es siempre inalcanzable? Para algunos sabios, el concepto de componenda no podía conciliarse con la idea de justicia y ningún juez debía proponer jamás a los querellantes que intentaran llegar a un arreglo, de este modo. De acuerdo con otros estudiosos, cualquier compromiso era mejor que una decisión —por más justa que fuera— desventajosa para uno de los querellantes. La conclusión halájica sobre el tema es más o menos la siguiente: el juez debe proponer una componenda antes de escuchar los alegatos de los querellantes o cuando no puede alcanzar una decisión definitiva acerca de la justicia de sus reclamos. Por el contrario, no debe intentar una componenda cuando le resulta claro que una de las partes está equivocada. La cuestión de la "verdad" y la "paz" también surge en relación con la prohibición estricta de la falsedad, por un lado, y la orden de evitar daño a otra persona, por el otro. Este problema tiene relevancia metafísica. Los sabios dicen que "la verdad es el sello del Santo, Bendito sea", pero también afirman que "el nombre de Dios es la paz". Y, de hecho, permitían explícitamente "cambiar en pos de la paz", es decir, afirmar algo falso si parece que de ese modo dos querellantes se reconciliarán o si puede evitarse el sufrimiento.

La solución universal de la cuestión de la ley frente a las consideraciones de la moral particular es la siguiente: el hombre puede llegar hasta *shurat ha-dín* (el límite de la ley) al plantear exigencias a los demás; en su conducta hacia el prójimo debe actuar "dentro de la ley". Además de estas restricciones halájicas, existía un concepto muy conocido en la ley civil y en las relaciones interpersonales del hombre que actúa con tolerancia. Se decía que, a ese hombre, Dios le perdonaría todos sus pecados, como recompensa por su conducta. Se describía al hombre ideal en los siguientes términos: "Aquellos que son insultados pero no insultan, escuchan su humillación pero no responden, actúan por amor y gozan en el sufrimiento, de ellos está escrito: 'Y aquellos que lo aman serán como el sol en su esplendor' ".

25. DEREK ERETZ (Comportamiento)

El término *derek eretz* tiene varios significados en la literatura talmúdica. Sobre todo, es "las maneras del mundo", la forma como se conduce la gente, el comportamiento aceptado. No está contenido en un código fijo dentro de la *halajá* y, si bien aparece detallado en el Talmud, estas *halajot* no son obligatorias. Se ve al *derek eretz* como el fundamento de cualquier tipo de progreso, antes que como una ley. Las reglas cambian con el correr del tiempo y de un lugar a otro, pero por lo general se espera que las personas obren según las costumbres imperantes. Se exige *derek eretz* a todo individuo. A pesar de que los sabios se lamentan por el hombre inculto, reconocen que puede ser un ser humano decente, sin una educación formal. Sin embargo, "el que no sabe nada de la Mishná, o la Biblia o *derek eretz* no es una persona civilizada". Dicho de otro modo, quienes no observan las reglas de conducta aceptadas se ubican fuera de la sociedad. Inclusive se decía que, a tales personas, no se las podía elegir como testigos.

La exigencia de *derek eretz* impuesta a todos los individuos se acentuaba con mayor rigor en el caso de los estudiosos, y ello por dos motivos. El primero era exterior; el estudioso debe ser "amado por el cielo y agradable en la tierra", o sea, respetado por los otros hombres. Si no observa las reglas de comportamiento y conducta, degrada a la Torá, pues se pone de manifiesto bajo una luz desfavorable. Por lo tanto, debe actuar de manera tal que la gente sea capaz de decir "que el hombre que ha estudiado la Torá se porta bien y su conducta es correcta". Sin embargo, la orden de seguir *derek eretz* tiene otro aspecto, pues la conducta correcta forma parte de toda la gama indefinible de acciones y pensamientos, conocida con el nombre de

da'at (conocimiento, sabiduría). No se trata de una mera suma de conocimientos sino también del entendimiento práctico, el sentido común y la conducta general. *Da'at* indica al hombre cómo debe comportarse con su familia y con los demás; determina su forma de hablar; es la habilidad de decidir cuándo insistir y cuándo aceptar. Y si bien no es una ley escrita, se espera que todo hombre relacionado con la Torá esté dotado con una cantidad razonable de *da'at*. Durante varias generaciones, la tradición escolástica hacía referencia al "quinto *Shulban Aruj*", una sección adicional de esa obra famosa que se ocupa de las relaciones humanas no halájicas. Los sabios consideraban que *da'at* era un atributo muy importante y decían: "Si has adquirido conocimientos, ¿qué te falta? Si te falta el conocimiento, ¿qué has adquirido?" A los estudiosos se los incitaba con vehemencia a adquirir *da'at* y el Talmud era muy enfático al afirmar que "un estudioso en quien no hay *da'at* es peor que una osamenta".

En gran medida, *da'at* es una cualidad natural, pues alguna gente siempre sabrá instintivamente cómo reaccionar de manera adecuada en diferentes situaciones, sin ninguna instrucción o práctica en ese sentido. No obstante, se esperaba que inclusive aquellos que no estaban bendecidos con esta cualidad la aprendieran de otros, con el fin de ser dignos de llevar el honorable título de estudioso. La frase "el servicio de la Torá es más grande que su estudio" implica que quien tenía el privilegio de servir a un gran sabio, inclusive en asuntos prosaicos y sencillos, aprendía más de él que aquellos discípulos que se limitaban a asistir a sus lecciones formales. En algunos casos, la adquisición más importante era *da'at,* el hecho de saber cómo actuar en distintas situaciones y con diferentes clases de personas. En el Talmud hay cientos de anécdotas sobre los discípulos que tomaban nota de la conducta de su rabino, no necesariamente en las esferas relacionadas con el estudio formal.

La etiqueta y las costumbres de la época talmúdica se reunieron en un pequeño tratado titulado *Derek Eretz,* un tesoro de información sobre la moral y las costumbres de ese período.

La *halajá* sobre *derek eretz* cubre varias esferas de la vida. Hay muchas leyes, por ejemplo, que se ocupan de las reglas de etiqueta en las comidas formales. Ello resultaba importante en un momento cuando se solían celebrar fiestas "reclinadas" (los invitados se reclinaban en divanes) que requerían una buena dosis de ceremonias y formalidades. Estas reglas incluyen hallazgos del sentido común como "Está prohibido hablar durante las comidas, para no tragar los alimentos por el canal inadecuado", así como instrucciones para comer distintos platos. El tratado también relata, con intención humorística, que R. Akiva invitó a su casa a dos discípulos, para comprobar sus conocimientos sobre modales y etiqueta. Les sirvió una carne que no estaba lo suficientemente cocida. Uno de ellos, que tenía buenos modales, probó la carne, la halló incomible y la dejó en el plato. El otro, mientras tanto, pretendió cortar su porción por la fuerza. R. Akiva dijo en son de burla a este último: "Así no, hijo mío. Pon tu pie sobre el plato y tira".

Muchas de las reglas de conducta se basaban en consideraciones puramente estéticas, como por ejemplo las instrucciones para servir la mesa y para comer determinados platos. No obstante, había reglas más fundamentales; una de ellas, la prohibición de contaminar varias comidas. Hasta cierto punto, esto deriva de la prohibición general de destruir o arruinar las cosas, que es absolutamente válida desde el punto de vista de la *halajá,* pues se basa en la ley de la Torá, si bien fue muy ampliada por los sabios. También se apoya en una actitud de respeto hacia el alimento como sustento del hombre. Se cuenta que un hombre fue a visitar a uno de los sabios y apoyó su plato sobre una rodaja de pan. El sabio quitó el pan que estaba debajo del plato y se lo comió. Como el visitante no percibió la sugerencia, el sabio le dijo: "Pensé que el agua tibia te quemaría pero ahora veo que ni siquiera el agua hirviendo te afecta" y lo amonestó por no haber comprendido que no se come un alimento que ha sido arruinado o tratado sin respeto.

Otro aspecto de las reglas de la etiqueta queda reflejado en la frase de los sabios, según la cual, cuando existía el Tem-

plo, el altar expiaba los pecados, pero después de la destrucción la expiación se operaba a través de la mesa familiar. Este concepto apuntaba a incitar a la gente para que invitaran a personas pobres, pues su participación en las comidas podía compensar los aspectos materiales y egoístas de la comida y otorgarle una dimensión de santidad. La idea de que la mesa era un altar influía sobre las reglas de la etiqueta, por cuanto ya no se veía el acto de comer como la mera satisfacción de una necesidad sino como parte de todo un estilo de vida y de adoración al Creador. Esa es la base de la costumbre que prevaleció más adelante en muchas comunidades judías, de poner la sal en la mesa durante todas las comidas, en conmemoración de la sal que se ubicaba sobre el altar. También fundamenta la costumbre de quitar los cuchillos de la mesa mientras se pronunciaba la acción de gracias. Sobre el altar no se ponía acero nunca, ya que podía acortar el ciclo de la vida de un hombre cuando se lo usaba como un arma; por ello no podía ubicárselo en las proximidades del Templo, que alarga la vida.

Las reglas de *derek eretz* tienen otra dimensión más: la obligación que establece la Torá de respetar a ciertas personas y tratarlas de forma específica. Existía una exhortación general de respetar a los padres ("Honrarás a tu padre y a tu madre"), a los académicos y al rey. Se establecían diferencias entre las formas de tratar a cada uno de ellos, pero la actitud de respeto hacia los mayores y los sabios formaba parte de la ley bíblica misma y fue desarrollada y elaborada en las leyes de la conducta. ¿Ante quién es necesario ponerse de pie? ¿Quién debe entrar o salir primero de una habitación? ¿A quién debe conferirse el honor de hacer algo en primer lugar? El código de *derek eretz* se ocupa de todos estos temas que, en gran medida, son opcionales, pero llegaron a formar parte de la tradición halájica formal. La norma rectora establece que, cuando hay que conferir un honor, se otorga preferencia a la persona más digna; cuando se trata de algo indigno, el primero en actuar es el miembro menos importante del grupo. El miembro más

notable de un grupo ingresa primero, mas el menos importante es el primero en salir.

Las *halajot* acerca del respeto debido al padre y el rabino son muchas y destacan la necesidad de reverenciar a los superiores. Sin duda resulta imposible observar todas estas normas de buena conducta y ceremonia en la vida familiar cotidiana (especialmente en el caso de los niños). De hecho, había quienes afirmaban que el padre o rabino que aceptaban renunciar a los honores, los recibían de todos modos. Por otra parte, el monarca tiene prohibido declinar los honores pues, a diferencia de lo que sucede con el padre o el rabino, el honor del rey no le pertenece de manera exclusiva sino que se respeta a la monarquía en cuanto tal. El rabino, cuya sabiduría le pertenece (o, en el mismo sentido, el padre) tiene derecho a renunciar a los honores y las ceremonias. Por lo tanto, a pesar de que estaba establecido que el hijo tenía prohibido sentarse en la silla de su padre, contradecirlo o hacer cualquier cosa en su presencia sin su permiso —especialmente si implicaba una falta de respeto—, estas normas no se observaban de manera estricta. Por lo general, se aplicaban sólo cuando los hijos llegaban a la edad adulta y ellos mismos sentían deseos de honrar a sus padres. Las fuentes talmúdicas ofrecen una ilustración graciosa de esta actitud. Un padre estipulaba en su testamento que dejaba sus propiedades al hijo, con la condición de que éste se convirtiera en un bufón. Los sabios no lograban hallar una explicación lógica de este extraño documento y se remitieron al R. Joshua Ben Hananías, reputado como gran académico y hombre muy sagaz. Al entrar en su casa lo encontraron gateando, con su pequeño hijo montado sobre las espaldas. Los sabios aguardaron respetuosamente, para no perturbar el juego de su rabino y, cuando por fin le preguntaron su opinión acerca del testamento, éste respondió: "Vosotros mismos habéis visto el sentido. El padre quiso decir que su hijo recibiría la herencia cuando él mismo tuviera hijos".

El comportamiento y la conducta correctos formaban parte

de la *da'at* que todo hombre debe adquirir. Como repetían una y otra vez los sabios, esta última incluía la capacidad de discernir cuándo estaba permitido desviarse de la *halajá* y de las leyes que regían la conducta.

26. EL MUNDO DEL MISTICISMO

Por lo general, el Talmud refleja los temas tratados en las academias en el curso de los siglos, pero no hay duda de que contenía muchas *halajot* y leyendas cuyo origen no estaba en las discusiones públicas de los centros de estudio. Algunas son anécdotas de las vidas de grandes hombres; otras, relatos o sermones de los sabios. Sin embargo, a pesar de estas excepciones, el Talmud es esencialmente el registro público de las deliberaciones de las academias, las lecciones que los académicos dieron a discípulos en quienes confiaban, en virtud de su rendimiento intelectual elevado. El hecho de que el Talmud contenga detalles muy íntimos sobre la vida de varios sabios no altera esta realidad básica, puesto que la vida privada del maestro también era fuente de inspiración y estudio, inclusive si su propósito original no hubiera sido la de convertirla en tema de conocimiento público.

Además de las afirmaciones públicas, expuestas delante de todos los estudiantes de las academias, había temas que eran discutidos en sesiones privadas. Por ejemplo, las cuestiones relativas al linaje de ciertas familias se trataban en secreto. También descubrimos que las listas de las familias no elegibles que habían ingresado en la comunidad mediante un casamiento ilegal o las familias que habían sido dejadas de lado de manera injusta, no formaban parte del conocimiento general. Esta información pasaba de rabino a discípulo a intervalos regulares (aproximadamente cada siete años) a fin de que no cayeran en el olvido. La midrash sobre el Libro de Crónicas, que aparentemente contenía un análisis muy detallado de la genealogía de las familias, iba de mano en mano en forma semiclandestina y se afirmaba que, alguna gente, no era digna de estudiarla.

De hecho, la obra desapareció de la vista durante la era talmúdica.

Aparte de los detalles de este tipo, existía todo un mundo de misticismo y misterio que permanecía oculto para el público general y se transmitía a un pequeño grupo de elegidos. Es así como leemos que "uno no debe enseñar el acto de creación a dos, o el carruaje divino a uno, a menos que sea un sabio y entienda por sí mismo". De manera que el rabino enseñaba estos temas esotéricos solamente a un discípulo elegido y, en algunos casos, el maestro se limitaba a transmitir los lineamientos externos del tema, sin entrar en detalles. Es muy poco lo que sabemos sobre este misticismo; los pocos detalles de los cuales disponemos están indicados de manera oblicua, en varios tratados del Talmud. Estos hacen referencia a los sabios y los temas de los cuales hablaban, sin proporcionar una información satisfactoria sobre ellos. En dichos campos, los supuestos y las conjeturas superan con creces a los hechos y las certezas; en algunos casos, resulta imposible llegar a una respuesta concluyente. Se pueden encontrar libros de fecha muy antigua que se ocupan del misticismo; muchos de ellos se atribuyen a sabios mishnaicos y talmúdicos. Sin embargo, resulta imposible aseverar cuáles corresponden a estos autores. Durante la Edad Media, se fueron aligerando gradualmente las restricciones estrictas que pesaban sobre la interpretación esotérica y a partir del período de los *gueonim* encontramos afirmaciones mucho más claras. Al entrar en la edad moderna, la Cábala (literalmente, transmisión, tradición) era un elemento importante e, inclusive, fundamental del pensamiento judío. Muchas de las cosas que podemos conjeturar acerca del mundo esotérico de los sabios talmúdicos se basa en esta literatura y la luz que echa sobre las menciones veladas que contiene el Talmud.

Parecería que el esoterismo se enseñó por primera vez en los tiempos antiguos. No hay duda de que las escuelas establecidas por los profetas ("hijos de los profetas") discutieron las formas de preparar a los individuos para recibir el don de la profecía. También se ocuparon de inculcar métodos intelectua-

les específicos para comprender estos temas. Estos grupos secretos continuaron sus actividades durante el período del Segundo Templo y, aparentemente, las distintas sectas esenias habrían recibido la influencia de sus enseñanzas secretas, según puede deducirse de fuentes externas al Talmud (Filón de Alejandría, Josefo, etc.). Los sabios mishnaicos y talmúdicos que se ocupaban de estudios esotéricos eran los herederos de esta tradición antigua, que tiene sus raíces en los días de los profetas y ha subsistido hasta nuestro tiempo.

Las fuentes determinan que *torat ha-sod* (misticismo) estaba dividido en dos partes: *Ma'asé Bereshit* (Acto de creación) y *Ma'asé Merkavá* (Carro divino). El primero era más teórico: se ocupaba de la creación del mundo y de las primeras revelaciones divinas; *Ma'asé Merkavá* se fundamenta en la descripción que hace el profeta Ezequiel del Carro divino. Es un estudio de las relaciones imperantes entre Dios y el mundo y, aparentemente, contenía el germen de lo que más adelante se conoció con el nombre de *Kabbalá ma'asit* (cábala práctica). Como ya lo hemos señalado, todos estos temas están cubiertos de misterio. Lo único que sabemos es que la mayoría de los estudiosos judíos se ocupaban de estudios esotéricos. Algunos con intensidad extrema; otros, considerándolos como parte esencial de los estudios religiosos generales. También había académicos que no se consideraban dignos de enfrentar tales conocimientos y, por lo tanto, tomaban la materia como mero pasatiempo.

Uno de los temas incluidos en la enseñanza esotérica era el de los nombres de Dios. A partir del período mishnaico, el nombre explícito de Dios no se pronunciaba jamás fuera del Templo. La Septuaginta nos informa, por otro lado, que se trata de una tradición antigua. Inclusive el nombre que se pronunciaba en el Templo durante la oración no era lo que se conoce como el "Nombre explícito"; a este último solamente lo conocía un grupo selecto. Un sabio que había servido como sacerdote del Templo durante su juventud informó que el nombre se emitía durante la bendición sacerdotal, pero que quedaba ahogado intencionalmente por el canto de los Levitas de manera

tal que los sacerdotes jóvenes nunca lo escuchaban. Por lo tanto, no existe una tradición conocida (fuera de la Cábala) sobre las formas de emitir el Nombre Divino. (Aparentemente, había cierta cantidad de formas de pronunciarlo, que están expuestas en obras posteriores de la Cábala. Los intentos modernos de transcripción no llegan a ser suposiciones viables.) Por otra parte, sabemos que el nombre de cuatro letras no era, a pesar de su carácter santo, el nombre explícito y que existía un nombre de doce letras, uno de cuarenta y dos e, inclusive, uno de setenta y dos letras. El Talmud hace referencia a ellos varias veces, pero sin dar explicaciones y ni siquiera los comentaristas clásicos entendían la referencia en todos los casos. Aparentemente, el sumo sacerdote pronunciaba el nombre explícito durante Iom Kippur, pero dada su extensión y complejidad resultaba casi imposible captarlo. El nombre provocaba gran maravilla; la Mishná relata: "Cuando los sacerdotes y el pueblo escuchaban el nombre grande y terrible pronunciado por el sumo sacerdote se arrodillaban, inclinaban la cabeza y decían: 'Bendito sea el nombre de su reino, honrado por los siglos de los siglos' ". El Talmud explica que los rabinos enseñaban el nombre únicamente a aquellos pocos discípulos que descollaban por sus cualidades espirituales y por sus criterios morales profundos.

Eran varias las razones por las cuales se ocultaba el mundo místico y esotérico. Un motivo elemental era que se consideraba que aquellos asuntos relacionados con la grandeza de Dios debían dejarse en manos de personas que fueran dignas de estudiarlos. Sin embargo, también existía el temor de que se hiciera un uso indigno de los poderes que adquiría el hombre que conocía los nombres y los secretos según los cuales estaba constituido el mundo. Los sabios veían al conocimiento de "las letras según las cuales se había creado el cielo y la tierra" como un instrumento que otorgaba a los mortales el poder de hacer actos de creación. Inclusive decían lo siguiente: "Si los justos quisieran, podrían crear un mundo". Y a veces leemos sobre sabios que estudiaban un "libro de la creación" y creaban distintos objetos. Se cuenta que uno de los estudiosos creó un

hombre mediante el recitado de nombres. Esta es la primera referencia a la leyenda de los *golem* que aparecen en la literatura esotérica medieval. Este poder para crear, o destruir, que tenía el *Baal Shem* (poseedor del nombre) era un argumento poderoso para ocultar estos temas del conocimiento de aquellas personas que podían explotar esos poderes con fines malos.

Había otro elemento: el estudio de las enseñanzas esotéricas no era meramente teórico. Parecería que iba acompañado por experiencias místicas profundas que, aparentemente, resultaban peligrosas para aquellos que no estaban bien preparados. Creemos que estas experiencias recibían el nombre de *pardess* (ingreso en el huerto). En el Talmud hay un relato muy famoso sobre cuatro sabios que entraron en este "huerto": R. Akiva, Simeón Ben Zoma, Simeón Ben Azai y Elías Ben Abuia. Los guiaba el más sabio y experimentado, R. Akiva, y se cuenta que les advirtió sobre ciertos peligros que encontrarían usando palabras que no podían tener sentido para quienes no hubieran viajado por esas esferas. Sin embargo, y a pesar de su guía, el grupo no pudo superar los peligros: Ben Azai murió, Ben Zoma perdió la razón y Ben Abuia "arrancó plantas de raíz", o sea, llego a conclusiones heréticas, aparentemente bajo influencia gnóstica. R. Akiva fue el único que "entró en paz y salió en paz". Este es el relato más detallado, pero no el único, y tenía la intención de subrayar los peligros que aguardaban a aquellos que ingresaban en estos dominios.

De manera que la enseñanza de *Ma'asé Bereshit* nunca se desarrollaba en público y siempre se limitaba a un discípulo. Es decir, el estudiante cuyas aptitudes se analizaban con sumo cuidado, no recibía una instrucción detallada sino que se le enseñaba solamente un esbozo del tema. De este modo, si no manifestaba aptitudes y no llegaba a una experiencia mística por sí mismo, no se veía perjudicado por el conocimiento que se le había impartido. Vemos, por ejemplo, que R. Eleazar Ben Araj hablaba sobre este tema a su maestro, Rabbam Iohanan Ben Zakkai, quien se sentía maravillado por la comprensión que manifestaba. Otros discípulos contaban a Iohanan sus descu-

brimientos en este terreno y él respondía: "Estas palabras las recibió Moisés en el Sinaí". No obstante, como ya dijimos antes, lo único que se conoce son los datos de las historias y no se transmite ninguna explicación sobre su contenido, salvo referencias vagas.

Sin embargo, no se debe concluir que existían dos áreas separadas de material "revelado" y "oculto". Hasta cierto punto, se las veía como componentes de una Torá que abarcaba todo. Un discípulo bien acreditado que absorbía las enseñanzas de su rabino también aprendía la sabiduría esotérica. Se contaba que Rabban Iohanan Ben Zakkai no había dejado nada de lado y había aprendido tanto "cosas grandes como pequenas" de sus maestros. La explicación era: "grandes cosas = *Ma' asé Merkavá*; cosas pequeñas = los problemas que discutían Abaie y Rav", pero tanto las cosas grandes como las pequeñas estaban incluidas en la Torá. Aún más, el enfoque del Talmud ve todos los mundos, el de la naturaleza material y el de las esferas metafísicas más elevadas, como una unidad, sin barreras entre cada parte. Muchas veces, el análisis talmúdico de los asuntos cotidianos se eleva a terrenos metafísicos. Un ejemplo de ello es lo que relata R. Iossi, discípulo de R. Akiva. Un día fue a una de las ruinas de Jerusalén para orar y al salir se encontró con el profeta Elías, en la entrada. Elías le preguntó si había escuchado una voz en las ruinas y Iossi le respondió: "Escuché una voz divina que murmuraba como una paloma, diciendo: 'Desgraciado de mí, he destruido mi casa y he quemado mi palacio' ". Elías respondió: "No solamente ahora habla así; Dios mismo lamenta la destrucción del Templo, tres veces por día". R. Iossi salió de inmediato a relatar a sus discípulos las conclusiones halájicas a las que había llegado, después de su conversación con Elías. La voz divina y la revelación forman parte de un prosaico relato sobre un sabio que decidió orar en un sitio apartado. Ambos mundos no están alejados uno del otro: el hombre merecedor vive en ambos, sin tensiones. Los relatos de las apariciones de Elías a los sabios y sus conversaciones con ellos sobre *halajá* o asuntos esotéricos son moneda corriente

en el Talmud y suelen surgir de distintas asociaciones haláji-cas, profundas o triviales.

Esta relación íntima entre temas esotéricos y prosaicos es una de las características más notorias de la literatura esotérica judía en general. El místico judío no está alejado de la *halajá* y de los problemas prácticos. Por el contrario, el experto halá-jico suele ser también un místico y el cabalista estudia asuntos legales y místicos con el mismo entusiasmo. De hecho, en cierto sentido, la literatura esotérica es una interpretación y susten-tación teológica de los detalles cotidianos de la *halajá*.

Este enfoque no establece una diferencia entre el mundo "racional" y el mundo de misticismo; ve a ambos como parte de un todo. Esas mismas letras a partir de las cuales se creó el cielo y la tierra, que contienen poderes creadores y destructores infinitos, también son las letras que forman la Torá y registran y relatan todos los temas, grandes y pequeños, de los cuales se ocupa la *halajá* talmúdica.

Con frecuencia se realza la posición del hombre en este mundo y se lo considera como un perpetuador del proceso creador. Para la literatura esotérica, el concepto de que el hom-bre fue creado a imagen de Dios es una estructura elemental y el hombre es capaz de crear de manera independiente. Uno de los relatos más imaginativos de la literatura talmúdica refleja muchos de los problemas básicos que se presentan en este terreno. Se trata del relato de la controversia entre el gran R. Eliezer y la mayoría de sus discípulos, encabezados por R. Joshua, sobre asuntos de pureza e impureza rituales. La disputa se inició a partir de un problema aparentemente secunda-rio: si se podía definir a un utensilio de loza como una vasija rota, algo que no podía contaminarse. Cuando los sabios se negaron a aceptar el punto de vista de R. Eliezer, éste convocó a las fuerzas de la naturaleza para que demostraran el acierto de su teoría, diciendo: "Que el algarrobo sea arrancado de su sitio; que el agua cambie su curso". A esto respondió R. Joshua: "No puedes citar pruebas extraídas del algarrobo". Entonces, R. Eliezer se dirigió al cielo para probar que debía aceptarse

su fallo y se escuchó una voz divina que decía: "¿Qué es lo que queréis de mi hijo Eliezer, cuyas reglamentaciones se aceptan universalmente?". R. Joshua se mantenía firme en su punto de vista y dijo: "La Torá ya no está en el cielo. Dios la dio a los hombres y serán ellos quienes decidan sobre este tema". La mayoría de los académicos se opusieron a R. Eliezer. Este relato, que ilustra el convencimiento talmúdico de que el hombre es un creador, quedó concluido varias generaciones después, cuando uno de los sabios preguntó a Elías el profeta qué había dicho Dios en aquella oportunidad. Elías respondió: "Dios sonrió y dijo: 'Mis hijos han prevalecido sobre mí. Sí, mis hijos prevalecieron' ".

TERCERA PARTE

METODO

27. *MIDRASH*
(Exégesis halájica)

Midrash halajá (de la raíz *darash* que significa averiguar o investigar) es el conjunto de literatura que interpreta la ley mosaica y busca sugerencias y pruebas dentro del texto, con el fin de facilitar la comprensión. No es sino una pequeña proporción de la Mishná, pero en sus esfuerzos por dilucidar las fuentes mishnaicas, el Talmud cita la *midrash* con frecuencia. Cita extensamente a partir de las copilaciones midráshicas —algunas de las cuales han subsistido hasta nuestros días— y de otras colecciones de *baraitot* (comentarios externos) conservados en el Talmud.

El problema fundamental de la *midrash* es si el análisis del texto bíblico y de los distintos métodos lógicos de interpretación son la fuente real de la legislación que deriva de él. Algunos sabios relevantes —encabezados por Maimónides— consideraban que la *midrash*, o al menos su mayor parte, no era una fuente auténtica de *halajá*. Opinaban que los rasgos principales de la *halajá* estaban contenidos, desde la antigüedad, en la ley oral, encargada de transmitir todos los detalles de la *halajá* mishnaica. Sostenían que la *midrash* no era más que un método, entregado de generación en generación, para ligar el texto bíblico con la *halajá* mediante asociaciones y deducciones que dieran la pauta de la conexión. Según esta teoría, la *midrash* halájica es un instrumento mnemotécnico importante, pero no se puede considerar que conforma una evidencia sustancial. Como muchos de los juicios formulados por Maimónides, esta teoría se distingue por su claridad de pensamiento, su brillo intelectual y el aporte para la solución a muchos problemas. También crea problemas nuevos, pues el análisis de los mismos *midrashim* no siempre se adecua a su explicación.

Otra teoría, apoyada por los comentaristas clásicos del Talmud (Rashi, los *baalei tosafot* y la mayoría de los comentaristas españoles) establece una diferencia entre *midrashim* halájicas verdaderas y *asmajtot* (apoyos). Según esta distinción básica, algunas *midrashim* son fuentes auténticas de *halajá,* mientras que los *asmajtot* no son más que ayudamemorias o instrumentos para relacionar la legislación rabínica con los textos de las escrituras y no constituyen pruebas verdaderas. Los mismos sabios, cuando citaban versículos bíblicos como evidencia, solían agregar, "... a pesar de que no hay prueba de esto en la Biblia". La diferencia entre las dos clases de *midrash* no siempre resulta clara, pues la mecánica puede ser casi idéntica, como señalaron sabios y comentaristas.

Existen ciertas reglas hermenéuticas para interpretar el texto bíblico. Por lo general, se las enumera en el orden establecido por el rabino Ishmael, quien formuló trece principios de interpretación. Esta lista no es exhaustiva, pues no contempla todos los métodos posibles y hay una lista ampliada de treinta y dos reglas para la interpretación aggádica; la mayoría de ellas también se aplica a las *halajá.* Sin embargo, ni siquiera esta cantidad de reglas cubre todos los detalles de los métodos interpretativos incluidos en el Talmud, los cuales se han estimado en varios centenares, en los últimos años. Al mismo tiempo, las reglas de R. Ishmael cubren los métodos fundamentales y varias de ellas se emplean con frecuencia.

Los principios exegéticos más importantes son: *kal va-homer, guezerá shavá, binian av, kelal u-ferat, davar ha-lamed me-iniano* y *shnei ketuvim majishim. Kal va-homer* es un método sencillo de deducción que existe en todos los métodos de lógica y permite deducir de una premisa menor a una mayor o de un caso sencillo a uno grave. El Talmud cita el ejemplo siguiente, aunque se lo considera completamente insatisfactorio por varias razones: según la Torá, nadie puede casarse con la hija de su hija. A partir de ello podemos deducir, siguiendo *kal va-homer,* que está absolutamente prohibido para el hombre casarse con su hija. A veces, a este método se lo llama *dín*

por su sencillez; es una simple consideración lógica y se supone que cualquiera puede emplearlo para derivar *halajá* nueva. Son muchos los métodos para limitar *kal va-homer*: se pueden proporcionar pruebas exactas de errores en la estructura o el mecanismo lógico básico o demostrar que el resultado no es plausible. Según la mayoría de los sabios, también existe una regla restrictiva llamada *daio,* según la cual se equipara el hecho deducido al caso del cual se infiere y se asume una posición que no sea ni más estricta ni más condescendiente. En el mismo texto bíblico, se halla una prueba clara de esta regla. Los sabios encuentran en él diez referencias explícitas a *kal va-homer* y dicha regla permite conservar una cierta medida de lógica y orden.

Otro principio hermenéutico elemental es *guezerá shavá,* al cual se puede definir como una medida filológica. Cuando el significado de una palabra o *halajá* resulta confuso, se lo infiere por analogía de palabras, a partir de otro pasaje en el cual dicho sentido sea evidente. En principio, *guezerá shavá* es sencillo. Sin embargo, en la *midrash* halájica está muy elaborado, pues allí una palabra determinada puede servir como clave para inferir distintos temas. La estructura lógica se asemeja al descifrado de textos; varias palabras clave sirven como base para interpretar toda la oración. Esta regla exegética importante puede resultar peligrosa si se la emplea de manera indiscriminada, pues muchas palabras aparecen en oraciones distintas y se puede llegar a cualquier conclusión deseada de antemano. Un requisito básico es que nadie puede inferir *guezerá shavá* a menos que lo haya aprendido de su maestro. De manera que el método consiste en el conocimiento tradicional de palabras clave y sólo es menester aclarar el significado de la comparación entre dos textos relacionados entre sí. Hay una restricción más: *guezerá shavá* se puede aceptar únicamente si es posible demostrar que la palabra clave, en ambos párrafos, fue realmente incluida con ese fin y no es esencial al texto. De manera que el método se emplea como los números que remiten a notas al pie: para señalar la relación entre el texto y una nota que aparece en otro lado.

Binian av se asemeja a *guezerá shavá* en principio, pero difiere en su estructura lógica. Se trata de un método inductivo de prueba en el cual se intenta demostrar que un *av* (caso) determinado sirve como base para toda una serie de pasajes semejantes, construidos de manera similar. Aquí también hay varios métodos y requisitos.

Kelal u-ferat tiene distintas formas, pero lo esencial es que se pueden sacar conclusiones a partir de la forma en que está escrito el pasaje, o sea, donde aparece la generalización. Cuando el principio general precede al particular decimos que "no hay nada en el principio general que no esté contenido en el particular". Dicho de otro modo, el principio general no agrega nada, sino que se limita a proporcionar la estructura lógica. En el caso contrario, por ejemplo, cuando las leyes relativas a las pérdidas afirman: "Del mismo modo debes hacer tú con su asno y así harás con su ropa y con cualquier otra cosa que haya perdido tu hermano" —en el cual el principio general sigue al particular— significa que los detalles citados son meros ejemplos y que el precepto se aplica a toda clase de pérdidas, sin excepción.

Davar ha-lamed me-iniano es un método relativamente sencillo de deducción a partir del texto. El mandamiento "No robarás", por ejemplo, aparece dos veces. El primer caso es en los Diez Mandamientos, dentro de un contexto muy solemne (cerca de las leyes relativas al asesinato y el adulterio) y por eso se explica que alude al rapto, falta castigada con la muerte. En el segundo caso, aparece entre las distintas leyes relativas al comercio honesto y cosas semejantes y allí se lo interpreta como una prohibición sobre el robo de propiedad ajena. Otra de las reglas hermenéuticas básicas es la que se refiere a dos pasajes contradictorios, en los cuales la contradicción es manifiesta u oculta. En este caso hay que buscar un tercer pasaje con el fin de decidir el asunto y explicar ambos de manera tal, que cada uno de ellos se refiera a un tema diferente, eludiendo así la contradicción.

Las *midrashim* halájicas emplean un método exegético ex-

tremadamente exacto que deriva de la hipótesis de que toda ley o hecho registrado en la Torá fue formulado de manera exacta y concisa, por lo cual, cada detalle resulta significativo. Cualquier palabra que parece superflua —ya sea innecesaria o sólo no esencial para el sentido del pasaje— proporciona una fuente de estudio y se supone que lo superfluo implica énfasis. Cuando se tratan dos temas muy cerca uno del otro se puede inferir, hasta cierto punto, de uno al otro, inclusive si no se ocupan del mismo asunto. Hasta las letras superfluas tienen un sentido: por ejemplo, si una oración empieza con la letra conjuntiva *váv* esto puede tomarse como señal de que existe una relación esencial con la oración anterior.

A pesar de que los métodos *midráshicos* son relativamente sencillos, en general, la *midrash* no se conforma con una interpretación casual y se emplea un método encima del otro. Con excepción de las leyes del sacrificio —las cuales citan casi exclusivamente evidencias primarias— la *midrash* compara distintos versículos que se ocupan del mismo tema y explica cada uno de ellos a su modo. La *midrash* halájica es inflexible hasta un punto que puede parecer artificioso pero, en realidad, cuando se considera al texto bíblico como fuente halájica básica, cada palabra y cada frase son importantes. Tal es el caso de cualquier texto con un significado legal fundamental, en el cual hay oportunidad para el estudio de cada uno de sus detalles más ínfimos.

Hay distintos métodos de interpretación. La academia de R. Ishmael desarrolló sus propios métodos, mientras que la de R. Akiva desarrolló reglas detalladas y amplias. Por otro lado, las diferencias entre los distintos sabios y escuelas de pensamiento se expresaban en métodos diversos. Encontramos, por ejemplo, que el Talmud babilónico cita pruebas halájicas solamente de la Torá, pues considera que es el único texto esencial desde este punto de vista. Siempre que se citan pruebas de otros libros de la Biblia se agrega una cantidad de referencias para justificar tal inclusión y, por lo general, aparecen únicamente como apoyo de otra prueba, como una *asmajta*. El

Talmud de Jerusalén, en cambio, tiende a apoyarse más en los otros libros y es así como proporciona explicaciones más sencillas sobre muchas de las complejas teorías del Talmud babilónico.

A pesar de que las reglas básicas de interpretación exegética eran sencillas, la mecánica de la *midrash* y las interrelaciones entre las distintas reglas, así como su definición y aplicación exactas (en algunos casos se pueden aplicar dos reglas) es un tema que el Talmud analiza de manera extensa. Los comentaristas del Talmud y la *midrash,* por su parte, también le prestan una buena dosis de atención y meditación.

28. LA FORMA DE PENSAMIENTO TALMUDICO

El Talmud es único, no solamente por el asunto del cual se ocupa sino también, y quizás en mayor medida, por la forma de analizar sus temas. Las obras halájicas y cabalísticas posteriores tratan las mismas cuestiones de otras maneras. Muchos estudiosos se han preguntado si el Talmud tiene una lógica propia y si resultaría posible llegar a conclusiones diferentes, sobre la base de las mismas premisas y supuestos, si se usara otro método lógico. En múltiples puntos —tal el caso de las *midrashim* halájicas— se pueden percibir esquemas de análisis especiales, reglas exegéticas que no siempre corresponden a las teorías de otros sistemas lógicos. Sin embargo, la pregunta es si la erudición talmúdica creó una estructura lógica original o se limitó a emplear métodos de demostración propios. A veces, algunos temas dispares exigen distintas técnicas y las medidas que resultan válidas en una esfera pueden no ser efectivas en otras. De hecho, en el mismo Talmud, puede hallarse una clasificación de los temas según los métodos de análisis y discusión. Las leyes del sacrificio, por ejemplo, forman un campo aparte en cuanto al tema y la evidencia. Con respecto a otra categoría de enseñanzas que la tradición consideraba "*halajá* entregada por Moisés en el Sinaí", se decía que no se podía tratar el tema sobre la base de ninguno de los métodos de estudio corrientes de *midrash* halájica, por más lógicos que fueran. Más aún, en muchas esferas no se podía confiar en *ein lemedin min ha-dín* (en otras palabras, manipulaciones lógicas) como fuente de *halajá,* pero se empleaban otros métodos, sancionados por la tradición.

A pesar de todas estas limitaciones, el modo talmúdico de pensamiento y de discurso puede verse como un esquema único

comprensible desde distintos enfoques, pero que no puede estudiarse con otros medios. Un elemento esencial es la actitud con respecto a la abstracción. En el Talmud —igual que en la mayoría de los campos del pensamiento judío original— se elude deliberadamente el pensamiento abstracto, que se basa sobre conceptos también abstractos. Inclusive, aquellos temas que se podrían analizar con facilidad mediante abstracciones, se tratan —a veces de modo insistente—, con otros métodos que, en la mayoría de los casos, tienen su apoyo en sistemas lógicos originales, auxiliados por modelos. El Talmud usa modelos en lugar de conceptos abstractos. Ya hemos señalado los modelos citados en las leyes de perjuicios, como por ejemplo "cuerno" o "pie", que no sirven como ejemplos ni como parábolas sino que operan a la manera de modelos matemáticos o científicos modernos. El modelo se usa según una serie de pasos claramente definidos, aprobados por la tradición. *Kal va-homer,* por ejemplo, es un método que se aplica a un modelo determinado, con el fin de adaptarlo a otro modelo. De manera que se da un alto grado de pensamiento mecánico y no se hace ningún intento por aclarar los problemas lógicos o prácticos por sí mismos. Han sido vistos como entidades completas y sus conclusiones tienen relevancia lógica o práctica, a pesar de que no siempre pueden entenderse los complicados métodos de la operación misma.

Sobre la base de estos supuestos se puede comprender el método de *danim efshar mi-she-i efshar* (deducción de lo posible a partir de lo imposible). Según este método, elegimos un pasaje determinado y llegamos a conclusiones halájicas sobre otro tema, empleando uno de los métodos permitidos en este contexto. Cualquiera que vea el texto discernirá de inmediato que la inferencia básica es "imposible", pues el primer caso —que es nuestro modelo— parece basarse en consideraciones esencialmente diferentes. Un ejemplo de este análisis es la cuestión sobre la validez de la conversión religiosa sin circuncisión. Uno de los sabios quiso demostrar la verdad de esta hipótesis, citando el hecho de que las mujeres tienen la posibilidad de convertirse sin pasar por la circuncisión. Se puede argumentar

en contra de esta opinión que resulta biológicamente imposible practicar la circuncisión a las mujeres. Sin embargo, para este sabio, ello no altera la validez de la *halajá* pues, según dice: "A pesar de ser imposible, es una prueba contundente". Dicho de otro modo, la evidencia se basa en un modelo determinado y opera consecuentemente, sin tener en cuenta otros aspectos.

En nuestra propia época se usan estos métodos de demostración en distintos campos, pero por lo general no se los emplea en problemas cotidianos. Los sabios talmúdicos —a su vez— aplicaban métodos muy severos a todos los temas posibles. El hecho de que sus procesos de pensamiento operaran de estas maneras explica la estructura de su mundo. Este contiene muchos modelos y, en él, los conceptos abstractos están reemplazados por muchos ejemplos ilustrativos (ninguno de los cuales puede tomarse al pie de la letra) elaborados de varias formas. La gran ventaja de emplear dichos modelos se encuentra, entre otras cosas, en la posibilidad de analizar constantemente la validez de los métodos de demostración. El modelo elemental y relativamente sencillo sirve como base para el análisis y nos permite sacar inferencias o evaluar si nos hemos alejado del tema central, por habernos dedicado a pensar sobre asuntos poco claros. La debilidad de cualquier forma de pensamiento abstracto radica en el hecho de que, constantemente, crea términos y conceptos nuevos. Como éstos no se pueden definir de otro modo que no sea empleando términos igualmente abstractos, nunca podemos saber si constituyen un excurso o si siguen siendo relevantes. Por eso, casi nunca encontramos términos abstractos en el Talmud, inclusive cuando parecerían resultar vitales para la discusión y cuando cualquier otro sistema legal los hubiera introducido. Términos tales como *autoridad, disciplina, esquema* y *espiritualidad* han sido traducidos al hebreo, a partir de otras lenguas y filosofías, en época muy reciente. El Talmud emplea tales palabras con muy poca frecuencia —aunque se ocupa muy a menudo de los problemas que ellas definen— y con formas que difieren mucho de las empleadas por otros sistemas legales o filosóficos.

Otro aspecto singular de la discusión talmúdica es la actitud hacia los temas fundamentales. El enfoque talmúdico básico siempre es que el tema en discusión no es una "ley" en el sentido sociolegal del término, sino la aclaración de hechos y situaciones concretas, de importancia intrínseca. Esta actitud acarrea consecuencias que resultan por demás evidentes en el mismo Talmud. Una de ellas es la falta de diferenciación entre los temas importantes y los secundarios, entre lo útil y lo irrelevante. El objetivo es alcanzar la verdad y ésta no se puede clasificar según componentes de distinto orden de importancia. Cuando hay que discutir la solución de temas prácticos, se emplean ciertas medidas restrictivas que determinan la forma de la discusión halájica. No obstante, el Talmud no se limita a las soluciones legales que se pueden poner en práctica. Cualquier problema que exige aclaración e implica la búsqueda de la verdad se estima digno de análisis. Como ya se ha señalado, el Talmud suele considerar situaciones que no sólo están en el límite de lo improbable sino que de ninguna manera podrían tener implicaciones prácticas, pues poseen un sentido estrictamente histórico. El estudio de un asunto remoto e irrelevante puede producir, a veces, resultados de valor práctico, pero éstos son incidentales y el objetivo principal es la verdad. De este modo, el ámbito de la discusión es más amplio inclusive que el de la "ciencia pura", porque se analizan a fondo temas puramente teóricos pero también aquellos métodos que han sido rechazados de manera irrefutable. Puesto que hasta un método incorrecto puede resultar significativo para alcanzar la verdad, se estudia a fondo su valor intrínseco y su verdad. Se cuenta que uno de los sabios hizo en una oportunidad un comentario que implicaba una actitud de desprecio hacia un método halájico completamente rechazado. Una vez que se le explicó su lógica interna, visitó los sepulcros de los creadores de dicho método para implorarles perdón por haberlos menospreciado.

Otro aspecto de esta búsqueda ardiente de la verdad es el método de demostración. Se suelen hacer intentos para alcanzar grados de certidumbre que solamente resultan posibles en la esfera de las matemáticas. Los sabios no se conforman con de-

mostrar que una explicación determinada es razonable o altamente probable, de acuerdo con el método más sencillo. Esto puede ser suficiente para las ciencias naturales o para la legislación práctica, pero el método intelectual del Talmud no se conforma con tales logros. Se propone demostrar la validez de sus conclusiones por encima de la más mínima duda y excluir cualquier explicación alternativa. Esa es la razón por la cual el Talmud contiene tal cantidad de métodos de rechazo. Después que un rabino determinado ha propuesto pruebas razonables, otro sabio (o inclusive el mismo rabino) se ocupará de encontrar una interpretación alternativa del tema. Este segundo método —por más tenue e improbable que sea— puede conducir al repudio del método original y a un intento renovado de hallar pruebas irrefutables. El Talmud se refiere a este método de argumentación con el término *shinuia*. A pesar de que, con frecuencia, el argumento alternativo es muy improbable y se basa en una lógica tortuosa, el Talmud se niega a aceptar la prueba original mientras sea imperfecta o incompleta.

El aspecto más notable del *pilpul* talmúdico (método dialéctico) es esta incapacidad para aceptar pruebas simples y aparentemente satisfactorias y la búsqueda constante de evidencias irrefutables. La pretensión de alcanzar la explicación sin defectos conduce a veces a conclusiones débiles que pueden limitar la *halajá* a un campo muy restringido. Este método no se propicia de manera deliberada y siempre se trata de llegar a explicaciones intelectualmente satisfactorias que se atengan a los textos originales. Solemos encontrar comentarios que implican que, si un *tanna* se tomó el trabajo de formular una *halajá* abarcadora, no tenía la intención de aplicarla a un solo caso poco común. Sin embargo, este comentario únicamente se justifica cuando el mismo tema obliga al estudioso a llegar a conclusiones extrañas. En el Talmud, como en muchas esferas de la ciencia y el conocimiento exactos, hay muy poco lugar para el "sentido común", el cual significaría una comprensión superficial que no logra penetrar en la profundidad del problema.

Otro elemento propio del pensamiento talmúdico es el principio que subyace en muchas de las discusiones: el intento constante de adaptar los métodos y las opiniones entre sí. En todos los casos se tiende a evitar la controversia, a reducir al mínimo las diferencias entre métodos y puntos de vista. Los sabios harán todo lo posible por encontrar un denominador común. A menudo se puede interpretar el método de una *mishná* determinada según las opiniones de uno de los *tannaim* que coinciden con las estructuras de las frases y la lógica interna del texto. Por lo general, los sabios tratan de encontrar explicaciones para cada *mishná* y máxima halájica, a las cuales puedan aplicarse todos los métodos, aun cuando, a veces, este procedimiento los obliga a adoptar la interpretación que parece menos plausible, desde otros puntos de vista. La lógica interna en la cual se fundamenta este enfoque parece funcionar también en otras esferas; hay que pensar que implica que la *halajá* no consta de afirmaciones remotas y distintas sino que se basa en la experiencia, en la vida real y no en conjeturas.

Tanto en la ciencia moderna como en el Talmud se da por supuesto que quienes se dedican a la investigación son personas que buscan la verdad con honestidad. Por lo tanto, si las conclusiones de dos experimentos diferentes se contradicen, debe buscarse una teoría de aplicación general que tome en cuenta todos los experimentos. Siempre es posible que un estudioso haya errado en sus métodos lógicos o prácticos, pero es conveniente evitar la confrontación con cualquiera de los métodos, aunque este intento de obtener el consenso o la componenda impone la construcción de un edificio intelectual extremadamente complejo. Este mismo enfoque es el que se adopta con respecto a los métodos de los distintos académicos. Se da por supuesto que cada uno de ellos intentó explorar todos los procesos intelectuales posibles, en su búsqueda de la respuesta verdadera. Por otra parte, hay que aceptar cada uno de sus juicios como verdadero e integrarlo, en la medida de lo posible, dentro del conjunto de afirmaciones y reglamentaciones de otros estudiosos. Por lo tanto, inclusive cuando resulta evidente la divergencia de opiniones, los sabios tratan de reconciliar los

métodos y minimizar las diferencias. Se acostumbraba elegir dos métodos aparentemente incompatibles y pedir a los autores que defendieran uno de ellos contra el otro, con el fin de demostrar que ambos estaban de acuerdo en la mayoría de los detalles. Si el experimento tenía éxito, se podía demostrar que la discrepancia entre las conclusiones no provenía de enfoques completamente opuestos, sino que se basaba en diferencias sutiles entre las teorías fundamentales o que se debía a una mera cuestión de gustos.

Estos métodos de exposición no aspiran a la historicidad, pues no intentan reconstruir los procesos mentales de los estudiosos de la antigüedad. No es ése el tema central. Puesto que consideramos cada reglamentación como un experimento científico, cada *halajá* como la determinación de un hecho empírico, se sigue de ello que debemos esforzarnos por explicar las cosas de la manera más completa posible y alcanzar la verdad.

29. PROBLEMAS EXTRAÑOS Y CURIOSOS

El conocimiento de los métodos básicos del Talmud nos ayuda a comprender un fenómeno bastante raro: los temas curiosos y extraños que se suelen analizar en esta obra. Los problemas que se tratan de manera muy detallada y seria son, en gran medida, de interés práctico y prosaico y, en algunos casos, su solución tiene implicaciones cotidianas. Sin embargo, el Talmud se ocupa también de asuntos que difícilmente se planteen en la vida diaria y de otros que quizá no parezcan tan poco realistas, pero que se nos presentan como absurdos, porque ciertos detalles de ínfima importancia se analizan con una seriedad que no guarda ninguna relación con su significado.

Quienes conocen los esquemas del pensamiento talmúdico saben que jamás se puede considerar insignificante la dilucidación hipotética de un problema elemental. Algunas cuestiones pueden ser insolubles dentro del texto talmúdico, pero al buscar una respuesta, el estudioso presenta un caso determinado, un modelo, con cuya ayuda intenta aclarar la naturaleza del problema. Hay otro argumento más en favor de estas discusiones. Puesto que en términos generales no se considera fundamentalmente la aplicación práctica, se da la misma trascendencia a todos los problemas. Lo que cuenta no es la necesidad urgente de hallar una solución sino el interés intrínseco del tema en cuestión. Por lo tanto, argumentar que un problema es poco realista tendría muy poco peso dentro de los círculos rabínicos. A veces encontramos construcciones tan densas y complejas que resulta casi imposible imaginar su implementación. ¿Y eso qué importa? "Es Torá y por lo tanto merece ser estudiado".

Los sabios comentaban que varias *halajot* "Nunca existie-

ron ni existirán" en virtud de la cantidad de restricciones que pesan sobre la implementación práctica. "¿Por qué fueron escritas? Estudia y serás recompensado." Este enfoque implica que, hasta las leyes de la Torá se pueden comprender de modo tal que la posibilidad de implementarlas será por demás remota. Al mismo tiempo, no existe ninguna restricción que impida llevar a cabo un análisis detallado de dichas leyes y sus implicaciones no como mero ejercicio intelectual sino como un estudio auténtico, que es su propia recompensa. El Talmud contiene, por ejemplo, una discusión por demás compleja sobre un ratón que lleva migas de pan a una casa a la cual se ha limpiado de todo *hametz* para la Pascua. Los sabios se embarcan en un análisis del ratón, la cantidad de migas que había en la casa antes y después de su incursión, la posibilidad de que haya entrado una laucha después del ratón y otros desarrollos potenciales. Este discurso sobre roedores ocupa casi una página entera del Talmud y es rica en teorías interesantes y evidencias elementales; todas ellas se proponen resolver el problema de las migas depositadas por el ratón. También hay un debate muy complejo sobre el parto, relacionado con la cuestión de los derechos hereditarios; en dicho análisis los sabios se ocupan del problema del feto que es pasado de un vientre a otro. En otra parte, el texto trata el *golem* mítico y se pregunta si ese ser puede participar en un *minian*.

Muchos de estos temas extraños e imaginativos resultan relevantes, inclusive en el campo de la *halajá* práctica, porque los principios y reglamentaciones que derivan de la discusión se pueden aplicar en otras partes. Puesto que el discurso sobre los ratones o sobre el *golem* es tan exhaustivo y preciso como el análisis de problemas más prácticos, sus conclusiones siempre podrán servir en otros casos, por lo menos hasta cierto punto. A veces ésta era la única forma de resolver los problemas más prosaicos. La posición talmúdica recuerda la investigación puramente teórica: en ese caso, también las soluciones a problemas marginales e improbables se aplican a temas prácticos. Los estudiosos y especialistas en el Talmud saben, desde hace mucho tiempo, que a veces resulta imposible anticipar el resultado de

un estudio determinado, aunque no muestre señales de vincularse con la realidad.

Otras consecuencias prácticas de la investigación de problemas extraños y remotos no siempre resultan evidentes de inmediato. Una cuestión en particular puede parecer absurda y carente de sentido en una época determinada y adquirir importancia vital en una etapa histórica posterior, cuando la tecnología ha dado pasos gigantescos. Desde este punto de vista, puesto que el Talmud está abierto a todo tipo y nivel de interrogantes, no debe sorprender que muchas de las discusiones que en algún momento parecieron teóricas y poco realistas aparezcan como vaticinios sorprendentemente perceptivos de problemas que ahora son corrientes. Uno de los temas de discusión talmúdica, la "torre que flota en el aire", se citó durante siglos como un ejemplo de la medida en la cual la imaginación humana puede desatarse. Por cierto que los sabios jamás soñaron que algún día se desarrollarían métodos mecánicos para construir torres y fortalezas voladoras; ni siquiera se sentían particularmente intrigados por semejante problema. No obstante, como uno de ellos tuvo la ocurrencia de preguntar qué pasaría si una torre flotara en el aire, se dedicaron a aclarar con mucho entusiasmo todos los aspectos posibles del problema. Estas visiones ya no parecen absurdas y rebuscadas y, de hecho, su análisis nos ayuda a resolver problemas muy reales que se nos presentan ahora.

En el mismo tenor, los estudiosos y codificadores del Talmud dedicaron una buena dosis de atención al problema de la inseminación artificial de las mujeres y las correspondientes complicaciones relativas a la situación legal y moral de la madre y el niño. Tuvieron que pasar casi dos mil años para que este problema adquiriera un significado práctico; quizá muchas otras discusiones de asuntos que hoy se nos presentan como poco posibles puedan algún día aportar respuestas a problemas muy importantes. El tratamiento del *golem,* por ejemplo, no es más que una de las muchas referencias al problema que plantea la definición de la naturaleza del hombre y sus limitaciones.

Algunas de las discusiones tratan temas por demás exóticos. El Talmud de Jerusalén, por ejemplo, analiza el caso de un hombre con cabeza de animal y un animal con cabeza de hombre y sugiere, en parte como ejercicio intelectual, las complicaciones que podrían derivar de este tipo de "personalidad escindida". Este problema en particular no ha adquirido aún mayor relevancia (excepto en grado muy limitado, en la *halajá* sobre nacimientos con malformaciones, que el Talmud analiza en detalle), pero no se puede excluir la posibilidad de que algún día se lo cite en relación con algún tema controversial contemporáneo.

De todos modos, los sabios nunca se ocuparon de los aspectos pragmáticos de los problemas, pues su objetivo no era la solución de asuntos humanos sino el estudio por sí mismo. Siempre empleaban modelos basados en el mundo que los rodeaba, aunque resultaran irreales en su época. Una de las preguntas más frecuentes del Talmud es *hikki dami*? (¿cómo se puede describir con exactitud este estado de cosas?). La cuestión se plantea cuando los sabios desean aclarar un asunto en particular, con mayor precisión y profundidad, porque la regla básica es demasiado general o abstracta y la única forma de establecer la verdad es mediante la construcción de un modelo determinado. Semejantes modelos suelen revelar que una reglamentación que, en abstracto, parece ser sencilla y efectiva, es imposible o anómala o exige cierta elaboración cuando se pretende aplicarla.

En el desarrollo de esta dilucidación resultan más evidentes aún las ventajas de emplear modelos. Inclusive, cuando dichos modelos se construyen combinando dos métodos (de acuerdo con la teoría según la cual hay que reconciliar en la medida de lo posible las diferencias de opinión) o mediante el intento incesante de resolver los problemas abstractos citando ejemplos concretos; por más complejo o extraño que sea el resultado, siempre es más efectivo que cualquier análisis abstracto. La construcción de un modelo permite examinar todos los componentes de la cuestión y la interacción entre distintos problemas.

De manera que no hay por qué sorprenderse ante el carácter insólito de algunas de las explicaciones menos realistas. Dentro del contexto del pensamiento talmúdico poseen importancia vital y, a veces, proporcionan las soluciones más satisfactorias. La cantidad de consecuencias prácticas —algunas de ellas pasmosamente relevantes para la posteridad— deben verse como el producto de esta forma de pensamiento singular.

30. METODOS DE ESTUDIOS

Por tratarse de una obra multifacética y dispar que, además, constituye el objetivo central de la erudición judía a través de los siglos, el Talmud ha sido enseñado de acuerdo con muchos métodos distintos y se lo ha adaptado a nuevas situaciones y épocas diferentes. El contraste entre el método exegético norafricano-sefardí, con su tendencia a ver los temas como totalidades, y el método franco-ashkenazi, que estudiaba el Talmud en sus más mínimos detalles, expresa las diferencias básicas entre las formas y los objetivos del aprendizaje. En gran medida, el sistema sefardí se centraba en la cuestión de la *halajá* y la reglamentación halájica. La concentración en las conclusiones halájicas requería un enfoque especial de la interpretación y asociación de temas. Si bien su objetivo central no era hallar respuestas legislativas prácticas para los problemas, el enfoque sefardí siempre se ocupaba de analizar las posibles conclusiones que podían derivarse de distintas opiniones y métodos. Por ello, nunca pasaba por alto los puntos más delicados de la discusión, pero trataba de encontrar el denominador común, o sea, la conclusión práctica. Después de leer cada teoría u opinión, quienes estudian el Talmud según este método se plantean la siguiente pregunta: "¿Qué conclusión debemos extraer de esta conjetura?". El estudioso que busca una solución para su problema particular aplicará las discusiones de otros temas a su propia esfera de intereses. Los sabios españoles y aquellos que seguían sus pasos solían encontrar implicaciones prácticas o conclusiones decisivas hasta en las partes aggádicas del Talmud.

En gran medida, este método de estudio halájico declinó después de la expulsión de los judíos de España en 1492. Los

codificadores debieron emplearlo a lo largo de los siglos para organizar el material, pero este tipo de literatura (en codificaciones importantes o en obras de *responsa*) ya no se estudia en una medida significativa. Muchos sabios ashkenazi preferían el método sefardí y trataron de introducir su uso entre la judería ashkenazi. El más prominente entre ellos fue el famoso rabino conocido como el Maharal de Praga y sus discípulos, quienes escribieron una cantidad de obras siguiendo este método que, según su opinión, conducía a un pensamiento directo y concluyente. A pesar de estos esfuerzos de los académicos, el método nunca echó raíces en las comunidades ashkenazi.

El método franco-ashkenazi era esencialmente distinto. Hasta cierto punto habría que verlo como la continuación de los modos de pensamiento talmúdico, siendo su objetivo la creación de un Talmud sobre el Talmud. Dicho de otro modo, el mismo Talmud se convirtió en un texto básico y sus fuentes y opiniones eran comparadas y analizadas por los académicos, quienes pretendían alcanzar un grado elevado de compatibilidad y uniformidad. Los *baalei tosafot,* exponentes clásicos de este método, lo llevaron casi hasta la perfección y sus discípulos siguieron sus pasos. Durante los dos últimos siglos de la Edad Media, el método se extendió y llegó a incluir las obras de los mismos comentadores clásicos. En la Edad Media ya existían estudios no solamente del texto talmúdico sino también del comentario de Rashi. Era el resultado de un intento sistemático de comprender e interpretar sus métodos.

Los métodos diferían de una academia a otra; encontramos referencias a los de Ausburgo o Nuremberg (bautizados según la ciudad que les había dado origen) cuyas diferencias estriban en las preguntas clave que se formulaban durante el estudio. Todos estos métodos seguían la misma dirección general y llegaron a crear lo que se denominó *hilukim o pilpul* (casuística dialéctica). El padre del método *hilukim* fue R. Ia'akov Polak, quien vivió en Alemania durante el siglo dieciséis. Este método exige gran agudeza mental e intenta establecer una armonía entre asuntos incongruentes, así como explicar los problemas

empleando principios relativamente inflexibles que no siempre tienen que ver con una auténtica comprensión del texto talmúdico. Un ejemplo de uno de estos métodos es la forma de enfocar los problemas de *makshan* (interrogador) y *tartzan* (quien responde). A menudo encontramos dos puntos de vista en el Talmud: un sabio expresa su opinión, otro la ataca y cita pruebas que apoyan su punto de vista; luego, el primero, el *tartzan,* defiende su teoría original.

Según uno de los métodos *hilukim,* las controversias se explicaban del siguiente modo: después de la primera pregunta, el expositor declara, "Usted no ha comprendido bien mi método pues yo me refería a otra cosa. Pero usted está equivocado inclusive según *su propio* método y forma de entender las cosas". El que había formulado la pregunta insiste: "He comprendido muy bien su teoría; mi pregunta, a pesar de su afirmación, se relaciona íntimamente con la cuestión. Sin embargo, inclusive si acepto su opinión en el sentido de que no lo he comprendido bien, mi pregunta no deja de ser pertinente de acuerdo con su punto de vista". Y así sigue, *ad infinitum,* según la cantidad de preguntas y explicaciones que aparecen en el Talmud. Es evidente que este método exige una claridad mental de excepción. No obstante, debemos señalar que el método no fue creado exclusivamente en la Edad Media. También se lo encuentra en el mismo Talmud, donde se menciona que un sabio determinado no comprendió bien el argumento de su colega y se opuso a él en un punto irrelevante. A pesar de que implica un esfuerzo intelectual tremendo, a veces se ve el desarrollo consistente de este método como un pasatiempo sin importancia teórica vital.

El método *hilukim* encontró un terreno propicio para el desarrollo pues ofrecía una gran oportunidad para hacer gala de agilidad mental y brillo intelectual. Se lo solía utilizar para sacar a luz diferencias ínfimas —casi imperceptibles— entre métodos o máximas idénticas y para establecer estructuras lógicas que no siempre pretendían ser tomadas en serio. En los siglos posteriores fueron muchas las anécdotas que se relataban

sobre estos métodos. Una parodia famosa describe a un rabino que pregunta a su discípulo por qué se necesitaba la letra *pe* (*p*) en la palabra *korá*. Cuando el discípulo le respondió que esa letra no aparecía en tal palabra, el rabino insistió: "Supongamos por un momento que dicha letra está en esa palabra". "¿Pero por qué habría de ser necesaria allí?", preguntó el discípulo, a lo cual respondió el rabino: "Eso es exactamente lo que yo le he preguntado a usted". La anécdota también nos muestra otro aspecto del método: la falta de atención al texto talmúdico, pues esta teorización conducía a conclusiones que no toleraban un análisis de las fuentes.

El método *hilukim* suscitó la oposición de varios académicos. El Maharal no fue sino uno de los que afirmaron que incitaba a un brillo intelectual espúrio y que, en ese sentido, sería más provechoso estudiar ajedrez que distorsionar la Torá. Otros académicos también expresaron sus serias reservas contra los métodos *pilpul,* cuando éstos se descontrolaban. Los grandes comentaristas del Talmud, encabezados por el Maharsha, Rabbi Samuel Edels, introdujeron un método más sistemático que incluía el estudio de los *tosafot* como tema de análisis y comparación. Copiaban a los mismos *baalei tosafot* en sus intentos de extraer cuanto se podía sacar del Talmud y de observar una moderación intelectual al llegar a conclusiones y zanjar problemas. Hasta hace algunas décadas se seguían practicando los métodos *pilpul* y *hiluk,* especialmente en Polonia, donde de vez en cuando surgían grandes sabios que demostraban su habilidad en ellos, a pesar de que por lo general veían a estos método como pasatiempos intelectuales, antes que como sistemas de estudio serios.

Durante los siglos dieciséis y diecisiete muchos de los académicos importantes volvieron a interesarse en la *halajá.* Si bien sus métodos de estudio talmúdico no eran exclusivamente halájicos, el enfoque que proponían contribuyó a disminuir las tendencias pilpulísticas y a introducir métodos de análisis más serios. Los métodos críticos de Maharshal y del Gaón de Vilna, del siglo dieciocho, conformaron una escuela de pensa-

miento por derecho propio, a pesar de que no alcanzó un desarrollo pleno. Estos estudiosos empezaron a manifestar interés en la naturaleza de los textos que estudiaban y demostraron que muchas veces se podían desentrañar los problemas más complicados hallando formulaciones más adecuadas, en lugar de buscar soluciones pilpulísticas poco verosímiles. El Gaón de Vilna, que continuó la obra de los *baalei tosafot* en una esfera determinada, logró establecer distinciones más sutiles entre distintos niveles y enfoques, dentro del mismo Talmud. En algunos casos se pueden comprender ciertos temas con mayor claridad si se abandona la búsqueda de la armonía y se intenta analizar cada cuestión por sí misma de acuerdo con los puntos de vista de los expositores originales. A pesar de que este método nunca se perfeccionó, conforma el núcleo de la mayor parte de la erudición actual sobre el Talmud. Esta última centra su atención en los problemas de edición y en las relaciones entre las fuentes originales y los comentaristas posteriores. No se desarrolló en todas sus posibilidades, fundamentalmente, porque se lo dejó de lado, para inclinarse por enfoques más tentadores. Algunos académicos de renombre favorecieron el método crítico basado en el análisis de los textos mismos, en especial en las discusiones básicas sobre temas elementales. El empleo de este método se vio ampliado por el descubrimiento y la publicación de varios manuscritos antiguos del Talmud, tal como los famosos manuscritos de Munich, y la publicación y diseminación de las obras de los primeros comentaristas, especialmente de los grandes estudiosos españoles. El descubrimiento de estos comentarios abrió el camino hacia una comprensión nueva de ciertos textos que, hasta ese momento, se habían interpretado de acuerdo con métodos específicos. También enriqueció la crítica de la exégesis talmúdica.

Tanto las comunidades españolas como las ashkenazi pretendieron comprender el Talmud a la luz de sus propios métodos. Con el correr de los siglos se ha desarrollado un conjunto de obras que se ocupan de las "reglas del Talmud", con lo cual se designa la investigación de los métodos que emplea esta obra para tratar distintos problemas. Parte de esta literatura

es muy técnica y fue usada por comentaristas y codificadores, pero también puede servir como medio para analizar el Talmud con sus propios métodos y para clasificar y clarificar estos últimos. Muchos de los grandes estudiosos emplearon métodos talmúdicos y elaboraron ideas a partir de ellos, pero este sistema nunca obtuvo mayor popularidad.

La insistencia sobre los distintos métodos de los eruditos se vio favorecida por la investigación alrededor de las obras halájicas de Maimónides. A diferencia de la mayoría de los estudiosos anteriores y posteriores a él, Maimónides no citaba las fuentes de sus escritos sobre el Talmud ni los comentarios, a pesar de que todas sus reglamentaciones se basan en esa obra. De ese modo, su propio trabajo no tardó en convertirse en tema de investigación; los estudiosos intentaron determinar sus fuentes y los métodos que había empleado para seleccionarlas. En todas las generaciones, este estudio se ha basado en métodos exegéticos contemporáneos. Al principio, el objetivo era hallar las fuentes obvias; por eso, algunos de los comentaristas no hicieron ningún intento por defender la posición de Maimónides de la crítica de sus contemporáneos. Más tarde, los estudiosos intentaron descifrar sus afirmaciones, pero también darles una base de sustentación. No se contentaron con descubrir los orígenes de las reglamentaciones de Maimónides sino que se propusieron sincronizar las distintas fuentes talmúdicas e, inclusive, reconciliar las anomalías. El desarrollo de estos métodos que procuran establecer las intenciones específicas de Maimónides se ha convertido en parte integral de la erudición talmúdica de nuestros días.

En varios centros —en especial en Hungría— se desarrolló el método de *leshitato*. Era un intento de exponer las enseñanzas de los sabios mishnaicos y talmúdicos, mediante la copilación del material de uno de ellos, recogido de distintas fuentes y empleando cierta medida de *pilpul* para encadenarlo. Se trata de un método antiguo. El mismo Talmud se ocupa a menudo de estas aclaraciones elementales, con el fin de hallar el

denominador común en las teorías de un erudito en particular, acerca de temas disímiles.

El siglo pasado fue testigo del florecimiento del método lituano. En gran medida es el fruto de los esfuerzos intelectuales de R. Iosef Dov de Brisk, cuyos numerosos discípulos continuaron su método, hasta de manera extrema. En buena parte es un intento lógico por formular más definiciones generáles abstractas de distintos problemas talmúdicos, usando varias distinciones legales (algunas de ellas citadas en el Talmud), para explicar diferentes temas o para reconciliar afirmaciones contradictorias. Los medios técnicos que emplea este método incluyen definiciones básicas, como por ejemplo la distinción entre *haftza* y *gavra*, es decir, entre las obligaciones impuestas a un objeto y a un hombre, o "dos *dinim*", que es un intento de establecer una diferencia entre dos componentes teóricos de un acto u obligación determinados, tal como el aspecto negativo y el positivo. Varias academias ampliaron dichos métodos escolásticos y cada una de ellas introdujo sus propias innovaciones y requisitos. Presentan cierta semejanza con los métodos de investigación de la ley teórica, pero su aplicación al Talmud significó un gran estímulo para los estudiantes y les permitió dilucidar muchas conceptos, de maneras completamente nuevas. Han adquirido gran popularidad en el *ieshivot* moderno, mas también reciben su cuota de crítica, porque violan la disciplina de referencia a los métodos intrínsecos del Talmud y sus esquemas internos de pensamiento. Varios de los especialistas más importantes del Talmud, de las décadas recientes, han elegido otros métodos que existen desde hace más tiempo y son menos especulativos.

31. EL TALMUD Y LA HALAJA

A diferencia de la Mishná, el Talmud no es, ampliamente, una obra de halajá, si bien no cabe duda de que se trata de la fuente halájica más importante y autorizada que se haya elaborado jamás. En última instancia, cada *halajá* se apoya sobre el Talmud y siempre que haya dudas se consulta esta obra. Dicho de otro modo, la fuente principal del conjunto de la ley judía no es en sí misma una obra legal. Al usar el Talmud como guía para el procedimiento legal, no basta con extraer aquellas secciones que corresponden a asuntos prácticos; también es fundamental emplear varios instrumentos desarrollados por los *savoraim* y los *gueonim*. Hasta cierto punto, los métodos para derivar la *halajá* del Talmud son inherentes al Talmud mismo y los *gueonim* se limitaron a ampliarlos, creando métodos y reglas adicionales. Los mayores codificadores judíos no sólo intentaron elaborar nuevas leyes o aspectos de la *halajá*, sino que persistieron en la búsqueda de principios adicionales.

El Talmud contiene una cantidad enorme de reglamentaciones sobre distintos temas y un número aún mayor de discusiones y controversias. El Talmud de Jerusalén expresa con claridad los aspectos prácticos de una reglamentación legal: "No se debe confiar ni en los *mishnaiot*, ni en los *tosafot*, ni en los *aggadot*, ni en los *midrashot* sino en la *halajá* práctica". O sea que las fuentes internas y externas del Talmud no pueden servir como base para *halajá* obligatoria, pues no basta con enunciar que se ha definido de manera irrefutable algún hecho, a partir de cierta fuente. Se necesita mucho más, es decir, conocer el lugar de la reglamentación dentro de todo el proceso legislativo. Una afirmación determinada puede aparecer en cierta *mishná* y luego demostrar que contradice otra

mishná o bien el consenso general puede preferir una tercera *mishná*. De manera que, lo único válido —por cuanto impone una obligación— es una reglamentación que se pueda poner en práctica, en la cual el estudioso decide (o efectúa una acción) y explica que lo hace sobre la base de *halajá*.

El Talmud no suele referirse de manera explícita a leyes obligatorias de este tipo y no siempre es posible hallar asertos inequívocos. Sin embargo, fue pensando en este objetivo que los primeros *amoraim* empezaron a desarrollar ciertas reglas para la reglamentación halájica en relación con la Mishná. Establecieron, por ejemplo, cómo se deben evaluar las distintas formas de expresión de la Mishná misma. Varios sabios de relevancia apoyaron el precepto "*halajá ki-stam mishná*" que significa que se debe aceptar como *halajá* cualquier reglamentación mishnaica registrada de manera anónima. Esto no resuelve todos los problemas, pero facilita la elaboración de enfoques básicos. Se agregaron muchas reglas auxiliares correspondientes a las relaciones especiales entre *stam* (*mishná* anónima) y las controversias; los sabios también empezaron a pensar cómo debían solucionarse las disputas entre dos *tannaim*.

En algunos casos se establecieron reglas fijas: "Cuando R. Iossi y R. Judá difieren, prevalece la opinión del primero. Cuando R. Meir y R. Judá difieren, se acepta la opinión del segundo", y así continuaba la enumeración. Más adelante se adoptó el mismo método para dirimir controversias entre los sabios talmúdicos. Sobre varios temas fundamentales se establecieron normas más o menos fijas y, aparentemente, quienes lo hicieron fueron los *savoraim*. Cuando Rav y Samuel no están de acuerdo, por ejemplo, prevalece la opinión del primero en asuntos relacionados con las leyes del ritual y la del segundo en lo concerniente a la ley civil. Para las controversias entre Abbaie y Rava, se acepta la reglamentación de este último, con algunas excepciones. Estas reglas, aunque son pocas, conforman la base de reglamentaciones significativas. Se establecieron otras varias reglamentaciones elementales: durante una cantidad determinada de generaciones, la opinión de un alumno no puede

eliminar a la de su maestro, pero a partir de una generación determinada se reglamenta según los "estudiosos posteriores" basándose en el supuesto de que tuvieron buenas razones para discutir los juicios de sus antecesores. La combinación de todas estas reglas creó un código muy amplio que se podía aplicar a una cantidad considerable de las disputas del Talmud a la vez que permitía, al estudioso, deducir *halajá,* cuando el Talmud mismo no lo hace.

Además de estos principios sencillos, había otras reglas fundadas en consideraciones estilísticas y en el hecho de que el Talmud presta una atención minuciosa a los detalles. En aquellos casos en los cuales un problema determinado no estaba resuelto en el Talmud y se desconocían los nombres de los sabios que mantenían opiniones divergentes —lo cual imposibilitaba la puesta en práctica de las reglas— se podían aplicar los principios establecidos por los *gueonim* o los sabios de la primera generación. Se clasifica a cada *teko* (problema sin solución satisfactoria) como caso dudoso y se lo trata en calidad de tal. Si la duda implica un principio de la Torá, la ley es muy severa; si se trata de un caso rabínico, es más tolerante. Por lo general es muy estricta en relación con las leyes de prohibiciones, pero en los asuntos de la ley civil, la responsabilidad de la prueba recae sobre el demandante. A partir de los métodos de edición del Talmud, la mayoría de los codificadores están de acuerdo en afirmar que si el Talmud ofrece dos soluciones posibles a un mismo problema, la segunda es la *halajá* obligatoria. De manera que esta pauta aclara, inclusive, aquellos problemas en los cuales, desde un punto de vista exclusivamente teórico, no hay forma de diferenciar entre distintas soluciones. También se planteaba la cuestión de lo que debía hacerse cuando las fuentes talmúdicas se oponían entre sí. Aquí, según la ley, había que conceder prioridad halájica al juicio hecho en la *suguiia* correspondiente al tema específico.

Más allá de todas las leyes detalladas y mecánicas hay un principio que el mismo Talmud considera como la piedra de toque para establecer la validez de cuantas disposiciones con-

tiene. Se trata de la aclaración de la conclusión talmúdica general sobre un problema determinado. Esta no siempre se desarrolla en el texto y sólo el estudio de los distintos *suguiiot* puede revelar que el Talmud acepta ciertos supuestos como fundamentales, mientras que no aplica otros, si bien nunca los rechaza de plano.

Los métodos puramente mecánicos no pueden bastar para percibir distinciones tan sutiles y es necesario combinarlos con un alto grado de erudición, a fin de extraer conclusiones válidas. A veces, puede parecer que una fuente determinada indica una dirección, mientras que otra conduce a conclusiones contradictorias. La gran mayoría de las discusiones de los sabios sobre reglamentación halájica son ampliaciones de tales problemas. En algunos casos se puede interpretar una sección determinada de dos maneras o aplicar *halajá* a varios casos; no siempre hay formas claramente definidas para determinar la verdad. A lo largo de los siglos, la literatura halájica se ha concentrado en los intentos de hallar una *halajá* obligatoria, en aquellos casos para los cuales existen tantas teorías posibles. Muchas controversias entre codificadores se originan en enfoques divergentes de la cuestión acerca de qué *halajot* implican obligatoriedad o cómo se los debía interpretar.

Uno de los problemas serios, por ejemplo, era el establecimiento de un orden claro de prioridades no sólo dentro del Talmud sino también para otras fuentes que tratan el mismo tema. Los *gueonim* plantearon la cuestión acerca del grado de confiabilidad del Talmud de Jerusalén, en aquellos casos en los cuales contradice o complementa el Talmud de Babilonia. Por lo general, decidían que el segundo presentaba dos ventajas: su fecha posterior y la edición más precisa y responsable. Sin embargo, una de las preguntas más corrientes en la *halajá* es lo que se debe hacer cuando el Talmud de Babilonia no reglamentaba nada sobre un tema en particular —a causa de alguna duda— en tanto el Talmud de Jerusalén llegaba a una decisión. Muchos sabios, incluyendo a Maimónides, tendían a aceptar el juicio del Talmud de Jerusalén, pero no se trataba de una

actitud unánime. Tampoco había consenso con respecto a la posición halájica y la dosis de importancia de los *midrashim* sobre *halajá* y *aggadá*. A lo largo de los siglos, estos problemas suscitaron disputas halájicas y prácticas.

En términos generales, los medios básicos para el estudio halájico continúan siendo el estudio y análisis del Talmud y la idea de que éste constituye un cuerpo completo de obras legales, a partir del cual se pueden extraer deducciones. A partir del estudio de una *halajá* determinada y de todos los intentos de resolver problemas, que no se analizan de manera explícita en la ley, las copilaciones remiten al estudioso a la fuente: el mismo Talmud. Por otra parte, se pueden deducir conclusiones mediante el empleo de las reglas citadas más arriba, comparando distintas fuentes y continuando diversas discusiones antiguas. Por todos estos motivos, y sin ser él mismo un libro de *halajá,* el Talmud ha servido como la fuente primaria.

32. *AGGADA* EN EL TALMUD

Alrededor de una cuarta parte del material incluido en el Talmud de Babilonia se puede clasificar como perteneciente a la esfera de *aggadá*. En el Talmud de Jerusalén, la proporción es menor pero, de todos modos, es considerable. Como resulta por demás difícil llegar a una definición satisfactoria de *aggadá*, se acostumbra comenzar con la definición negativa: todo el material del Talmud que no es *halajá* o discusión de *halajá*, corresponde a *aggadá*. Una de las razones por las cuales resulta difícil definir la *aggadá* es que el material *aggádico* no conforma un todo homogéneo: consiste en distintos esquemas, divididos en una cantidad de categorías.

Una parte de la *aggadá* corresponde a la *midrash* y se dedica a interpretar aquellos versículos bíblicos de los cuales no se pueden extraer conclusiones halájicas prácticas. Otra sección está consagrada a las enseñanzas éticas y homiléticas sobre distintos temas. Los sabios no se limitaban a expresar sus puntos de vista acerca de temas de significación halájica, sino que también ofrecían consejos respecto de la conducta y la ética. El tratado *Avot* de la Mishná es un ejemplo de copilación de enseñanzas de este tipo, pero todos los tratados contienen algún material de esta clase. La *aggadá* talmúdica también incluye anécdotas sobre hombres famosos. Aquí debemos establecer una diferencia entre las leyendas concernientes a figuras bíblicas y sus actividades (en algunos casos acompañadas por versículos adecuados, como prueba) y las anécdotas e historias más extensas, sobre los sabios mishnaicos y talmúdicos. Además de ello, hay material aggádico vinculado con problemas teológicos y religiosos que no se pueden incluir dentro de la esfera de la *halajá*, como por ejemplo, las relaciones entre el hombre y Dios

o la venida del Mesías. La *aggadá* también incluye algunas de las leyendas populares de la época, proverbios y dichos populares. Por cuanto los estudiosos prestaban atención a casi todos los temas habidos y por haber, es un conjunto de relatos de viajes, cuestiones filológicas, consejos comerciales, pautas médicas e historia.

A pesar de que las distintas esferas no se pueden abarcar con un término exacto, los sabios establecían diferencias entre *halajá* y *aggadá*. Sin embargo, sus definiciones eran en gran parte individuales, antes que categóricas. Algunos sabios se dedicaban casi con exclusividad a la *halajá* y no se interesaban demasiado por la *aggadá*. Otros, en cambio, eran conocidos como *rabbanan de-aggadata* (sabios de *aggadá*) a causa de su interés por los distintos tipos de *midrash aggadá*. En gran medida, la división era un asunto de gusto y postura personal. La mayoría de los grandes académicos eran eruditos en ambos campos. Rav en Babilonia y R. Iohanan en Palestina, Abbaie y Rava, Ravina y Rav Ashí estudiaron ambas esferas y sus estudios de *aggadá* fueron tan vastos como sus conclusiones sobre *halajá*. No obstante, había sabios que no penetraban en la *aggadá* y se consideraban inexpertos en este terreno. A uno de ellos se le pidió que explicara por qué la letra *tet* no aparecía en los Diez Mandamientos sobre las primeras tablas. Respondió: "Puesto que me preguntáis por qué la letra *tet* no aparece allí, deberíais preguntarme si es verdad que dicha letra no aparece allí. Deberíais interrogar a algún otro estudioso que sea un experto en la materia". De hecho, los estudiosos aggádicos ofrecen varias explicaciones. De todos modos, inclusive aquellos estudiosos que no prestaban atención a la *aggadá* o a la interpretación textual, porque no se sentían capaces de tratar ese tema —tal como otros se consideraban incapacitados para resolver problemas en el campo de la halajá— la veían como una esfera importante.

Por supuesto, había estudiosos que se dedicaban a profundizar en la *aggadá*. Uno de ellos, Abahu de Cesarea, defendió a cierto colega con la siguiente afirmación: "Dije que era un

gran hombre en cuanto a su conocimiento de la *halajá*; pero no quise implicar con ello que es un erudito en *aggadá*". Cuando se le preguntó por qué era tan experto en interpretación textual, Abahu explicó que como se veía obligado a discutir con cristianos y no creyentes, experimentaba la necesidad de estudiar el tema con mayor hondura que sus colegas. Se cuenta que fue a Cesarea con un colega que pronunció un sermón muy profundo sobre la *halajá,* en tanto Rabbi Abahu habló sobre *aggadá.* La mayoría de los asistentes prefirió escuchar a R. Abahu, y sólo unos pocos prestaron atención al sermón halájico. R. Abahu sugirió la siguiente parábola, con el fin de aplacar a su amigo: "Si dos comerciantes llegan a una ciudad y uno de ellos trae lingotes de oro, mientras el otro ofrece artículos de mercería, la mayoría de los compradores se acercarán al segundo". Dicho de otro modo, la *halajá* es como los lingotes de oro, pesados y preciosos, que no todo el mundo es capaz de comprar y valorar. La *aggadá,* en cambio, puede comprenderse con facilidad y, en consecuencia, es más popular. Más tarde se dijo que, a causa de las presiones económicas y las ansiedades políticas, la gente prefería escuchar la *aggadá* reconfortante antes que concentrar su atención en la complejidad de la *halajá.*

Ello no significa que no se valorara la *aggadá.* Tanto *halajá* como *aggadá* eran Torá; cada una de ellas reflejaba un aspecto distinto de la verdad. En una de las fuentes, los sabios comparan la *halajá* con la carne y la *aggadá* con el vino. Así destacan la diferencia entre el alimento nutritivo elemental y la bebida que levanta el ánimo. De hecho, con frecuencia se veía a la *aggadá* como el camino que conducía a la elevación espiritual y se decía: "Si quieres conocer a Aquel que habló y dio el ser al mundo, dedícate al estudio de la *aggadá*". La *aggadá* se refería constantemente al esoterismo, para inspirarse, pero a diferencia del estudio del Acto de creación y del Carro divino, confinado a académicos de relevancia, la *aggadá* se podría definir como la popularización de las enseñanzas esotéricas. Solemos encontrar en ella temas e ideas cuyo desarrollo pertenece al campo esotérico. No obstante, como se los exponía de manera

alegórica o sencilla, no revelaban misterios y satisfacían necesidades espirituales.

Los sermones que pronunciaban los sabios en las sinagogas, por lo general constaban de elementos halájicos y aggádicos. Algunos sabios seguían la *tanna* de R. Meir, cuyo sermón corriente estaba formado por un tercio de *halajá,* un tercio de *aggadá* y un tercio de fábulas. A veces, el sermón comenzaba con enseñanzas aggádicas, con el fin de atraer la atención del público; luego, continuaba con *halajá.* En otras ocasiones, se discutía un problema práctico halájico en particular y se introducían *aggadá,* leyendas y distintas enseñanzas homiléticas. Inclusive, en momentos más formales, cuando el rabino exponía temas halájicos a los estudiantes de la academia, acostumbraba empezar con material más liviano —hasta de tono humorístico— y se ocupaba de los asuntos halájicos más complejos una vez que había logrado crear un clima tranquilo y sin tensiones.

Los rabinos manifestaban una actitud tan seria hacia la *aggadá* como hacia cualquier otra esfera de la Torá. Ello no significa que no demostraran tener sentido del humor o de la superficialidad, pero inclusive, cuando contaban relatos humorísticos o fábulas y frases célebres, no creían que se estuvieran apartando de los límites de la Torá. Se consideraban dignas de estudio hasta las "conversaciones cotidianas de los estudiosos"; en muchos casos, los mismos sabios demostraban que se podían sacar conclusiones —a veces de gran sentido halájico— hasta de los diálogos aparentemente intrascendentes de los grandes académicos. Las bromas estaban específicamente prohibidas (con excepción de las que se hacían a costa de la adoración de ídolos, casos en los cuales no sólo se las permitía sino que también se las fomentaba). No obstante, ello no les impedía hacer comentarios humorísticos sobre temas generales y, a veces, en son de crítica, respecto de otros estudiosos. De todos modos, se reiteraba que ese humor no tenía que contener malicia o ser profano y que la conversación cotidiana no debía ser licenciosa. Inclusive aquellos comentarios que no pertenecían a la *halajá* debían ser significativos.

En este caso, la frivolidad indica una actitud positiva hacia la vida y el mundo en general; implica también que no hay nada absolutamente negativo en el mundo y que no hay tema que no merezca atención. Inclusive se presta atención a asuntos sin importancia; la gravedad rabínica significa que se considera a un tema digno de ser tratado y ello no indica falta de sentido del humor. Cuando se cita un dicho popular, los sabios suelen analizarlo y descubren que corresponde a algo que se dice en la Biblia o algún otro libro; con ello se demuestra que la gente común es sabia a su modo, pero no en menor medida que los académicos eruditos. Si se pregunta a un estudioso: "¿Por qué todas las criaturas están por encima de las lauchas?" él no elude la pregunta con ligereza, a pesar de que su respuesta puede ser humorística. Los sabios establecieron que la reglamentación bíblica que dice "No respondas al tonto en su tontería" —con lo cual se prohíbe prestar atención a los comentarios necios— rige únicamente para cuestiones de costumbres y modales, cuando lo mejor que se puede hacer es guardar silencio. En aquellos casos concernientes a la Torá, en cambio, se considera preferible responder al necio. Cualquier pregunta merece una respuesta, a pesar de que la contestación a un interrogante necio puede estar en el mismo nivel.

Esta actitud pareja con respecto a todas las cosas y los fenómenos, adoptada también por los oyentes, permitía a los sabios discutir cualquier cosa que se les ocurriera, inclusive cuando el tema en cuestión no estuviera implicado en el asunto general que se trataba. Rabbi Iohanan pronunció un discurso sobre la forma de preparar un remedio contra el escorbuto, apoyándose en la hipótesis de que cualquier asunto de interés general debía discutirse en público. A veces se escondían comentarios aparentemente alegóricos, bajo la forma de adivinanzas o fábulas que, sin duda alguna, parte de los oyentes comprendería en su nivel más sencillo. Siempre que consideraran que sus comentarios no podían herir a nadie, los maestros no titubeaban en disfrazarlos de ese modo. Esa es la razón por la cual hallamos una buena cantidad de material aggádico que sólo puede comprenderse de manera metafórica, si bien no siempre

la moraleja está desarrollada. Ello puede deberse a que los sabios se resistían a ingresar en esferas esotéricas o a que no deseaban impartir enseñanzas que pudieran dañar al oyente desprevenido. No cabe duda de que fue el carácter pintoresco del estilo talmúdico lo que llevó a los sabios a componer muchos relatos en los cuales se describe al Todopoderoso y sus ángeles como figuras vívidas y humanas. Es muy posible que no todos los oyentes comprendieran cuanto escuchaban, pero podían aprovechar las lecciones o los sermones, mientras que el contenido más profundo quedaba reservado para los grandes académicos.

Entre las historias talmúdicas más famosas encontramos los relatos de viajes de Raba Bar Bar Hana, quien cuenta las maravillas de sus andanzas por mares y desiertos. La mayor parte de ellos se consideran, con toda justicia, como alegorías de la fe, asuntos políticos u otros temas. Tal el caso, por ejemplo, del siguiente relato: "Una vez vi un sapo tan grande como la torre de una ciudad. Llegó un cocodrilo y se tragó al sapo, vino un cuervo y se tragó al cocodrilo. Después el cuervo se paró sobre un árbol. ¡Ah, qué fuerte era ese árbol!". Otro sabio escribe sobre este cuento: "Si yo no hubiera estado presente, no lo hubiera creído". Este relato se interpretaba correctamente como una alegoría de distintos reinos que se sucedieron en la historia, cada uno de los cuales devoraba al anterior. El árbol simboliza al pueblo judío y se considera múy maravilloso el hecho de que el árbol nunca se haya quebrado. Luego se puede interpretar el comentario del segundo sabio, según otro punto de vista: como la observación triste e irónica del hombre que contempla la historia de su pueblo.

La *aggadá* presenta muchos ejemplos de un enfoque anacrónico con respecto a los héroes del pasado. Se suele pintar a las figuras bíblicas a imagen de los sabios judíos de las épocas mishnaica y talmúdica. No se pretendía que estas descripciones fueran retratos históricos, sino intentos de aclarar las figuras y los fenómenos por medios que resultaban comprensibles al público en general. En vez de tratar de conducir a los oyentes a

otra época histórica, los sabios talmúdicos preferían dar a los personajes históricos las dimensiones de personas vivas, con lo cual les permitían identificarse con dichos personajes, entender sus problemas y emular sus ejemplos. Igual que en otras instancias, se prefería lograr una comprensión más amplia antes que la exactitud histórica.

A pesar de que en algunos casos parecen más abstractos que la *midrashei halajá* en su interpretación de los textos, los comentarios de la *aggadá* también están restringidos a ciertos esquemas. No solamente hay reglas de interpretación codificadas, sino tendencias muy claras para revelar el contenido ético y espiritual de los textos. En algunos casos, el mecanismo de *midrash* ni siquiera intenta seguir la *peshat* (interpretación según el significado más sencillo), pero al mismo tiempo sirve como *asmajta,* un instrumento mnemotécnico. Quienes escuchaban a los *midrashim* conocían muy bien la Biblia y podían relacionar los textos que estudiaban con enseñanzas éticas, distintas ideas abstractas y cosas semejantes.

Es por demás evidente que la *midrashei aggadá* no pretende crear una reglamentación halájica ni conclusiones indudablemente compulsivas. Si recordamos que, inclusive en la esfera de la *halajá,* el objetivo central no es la conclusión sino el estudio por sí mismo, resulta muy claro que la esfera menos definida de la ética y los problemas espirituales no siempre puede proporcionar conclusiones prácticas. Esto no significa, por cierto, que la *aggadá* conste de sermones sin control. Así como hay modos para extraer conclusiones halájicas prácticas, se puede hacer otro tanto con *aggadá* y *midrashei aggadá,* en el Talmud. Las distintas exhortaciones morales no se incluyen para crear un sermón eficaz, sino con el fin de instruir a la gente acerca de cómo debe conducir su vida. Las enseñanzas éticas del tratado *Avot,* por ejemplo, pueden variar en su tono, pero sin duda existe un alto grado de consenso con respecto a los principios de conducta. Si bien había temas controvertidos, siempre se intentaban reconciliar las diferencias entre los métodos, sobre todo porque tales diferencias no eran de mucha

importancia. Lo mismo sucedía en la esfera de la *halajá*. Los estudiosos difieren, por ejemplo, con respecto a la calidad del orgullo. Algunos sostenían que el sabio debía poseer "una iota" de orgullo que le permitiría conservar su posición como líder de la comunidad. Otros declaraban con firmeza que no debía poseer "ni un poquito", pues por lo general, se consideraba que dicho atributo era condenable. Estas diferencias de opinión sobre la ética práctica podían interpretarse y discutirse en profundidad (y eso fue lo que hicieron, de hecho, los estudiosos postalmúdicos), pero el grado de acuerdo sobre temas elementales es muy evidente. Por cierto que hay *midrashim* contradictorios sobre distintos problemas, desde la interpretación del texto bíblico mismo hasta temas teológicos relevantes (por ejemplo, "¿La redención mesiánica forma parte de la naturaleza o es ajena a ella?"). Aunque la actitud hacia el tema siempre es seria, los intentos de persuasión son equilibrados y moderados y se reconoce que algunos problemas no tienen solución.

Después del período de los *amoraim* encontramos que los sabios se siguieron ocupando en aclarar la *aggadá* y la mayoría de los comentaristas también manifestaron un interés considerable en este campo. En las generaciones posteriores, siempre hubo estudiosos versátiles que analizaron tanto los problemas halájicos como los aggádicos, mientras otros tendieron a concentrarse en aspectos más precisos de la *halajá* o la *aggadá*. Sin embargo, los académicos más relevantes siempre estudiaron ambos terrenos, pues consideraban que los dos formaban parte de un todo —la Torá— que proporcionaba una guía teórica y práctica.

33. ¿QUE ES UN ACADEMICO?

Cada cultura tiene su élite: gente que representa el ideal que otros se empeñan en emular o alcanzar. No cabe duda de que, dentro de la cultura judía, esta aristocracia está representada por los académicos: *talmidei hajamim* (literalmente, discípulos de los sabios). Un judío sueña con realizar este ideal y si él mismo no es capaz de lograrlo, transmite su ambición a sus hijos. Los académicos siempre han gozado de una posición de preeminencia, como aristócratas privilegiados que cuentan con ventajas en todos los campos. En casi todas las épocas fueron los hombres instruidos quienes gobernaron la sociedad judía; cada comunidad elegía a sus líderes entre sus mejores académicos. Inclusive, cuando otros elementos de la sociedad ejercían una influencia considerable, siempre se hallaban, de una u otra forma, bajo el mando de los académicos.

Se trataba de una aristocracia en el verdadero sentido de la palabra, "los mejores del pueblo". Los académicos siempre incitaban a los demás a estudiar y unirse a sus filas y jamás conformaron un grupo hermético, pues la única condición para ingresar era la capacidad académica. Los sabios nunca favorecieron el exclusivismo y, a lo largo de los siglos, sus filas se vieron engrosadas por los hijos talentosos de padres sin instrucción. Varios sabios apuntaron con pena en el Talmud que "no hay académicos que hayan producido académicos" y ofrecían una explicación metafísica: la gente sabe que "el conocimiento no se hereda", ya que los hijos de los académicos en más de un caso no tenían nada que ofrecer fuera de su trasfondo familiar, mientras que no se podía menospreciar a los hijos de la gente pobre sin instrucción "pues de ellos brota conocimiento". De hecho, esto no quiere decir que no hubiera familias distin-

guidas dentro de las cuales se transmitiera la sabiduría de padres a hijos (tal el caso de los hijos de los patriarcas de la Casa de Hillel) o en las cuales se conservara la erudición académica durante muchas generaciones (la familia de Rashi es el mejor ejemplo de ello). No obstante su posición no provenía de ventajas sociales sino de capacidades heredadas. Se aplicaba la misma prueba de erudición académica a todas las familias, inclusive si pertenecían a un nivel social inferior. Los casos como el de R. Akiva, que empezó a estudiar a una edad avanzada y eventualmente llegó a ocupar una de las posiciones más encumbradas entre los eruditos eran ejemplos excepcionales porque a cualquier niño que manifestara capacidad para el estudio se lo incitaba a dedicarse a él y no se veía obligado a postergarlo hasta la edad adulta. La mayoría de los sabios talmúdicos adelantaron gracias a sus propios esfuerzos y no se vieron favorecidos por el trasfondo familiar. La actitud abierta era en sí misma un poderoso instrumento que permitía estudiar a la gente capaz y desarrollar su talento. Se esperaba de cada persona que fuera lo más estudioso posible y cuantos alcanzaban resultados notables, hallaban su lugar dentro del nivel superior que por ello se convirtió en una auténtica aristocracia.

¿Cómo definir a un académico? El criterio superior y más importante es que sea capaz de estudiar y comprender la Torá; condición que requiere el grado más elevado posible de capacidad intelectual. No obstante, ésta no es más que una de las caras de la concepción fundamental del académico. No basta con que sea erudito y agudo; también debe manifestarse como persona noble, dotada de cualidades espirituales y humanitarias. Aquel individuo cuyas acciones no coinciden con sus teorías, ya sea porque su moral no es pura o porque no observa los preceptos al detalle, no puede ser considerado verdadero académico. Por lo tanto, es peor que un ignorante. Los mismos sabios decían: "Los errores deliberados de las personas sin educación se consideran no intencionales, mientras que los errores no intencionados de los académicos se ven como deliberados". No basta con que un académico predique, también debe poner

en práctica aquello que predica y cuando hay una incongruencia entre la teoría y la práctica, ya no se puede decir que sea un académico. Más aún; se supone que un estudioso debe vivir a la luz de sus conocimientos, de manera tal que todo cuanto diga o haga será Torá. Se dijo lo siguiente acerca del estudioso que cometió una transgresión: "Su Torá no era más que charlatanería". La Torá auténtica debe reflejarse en la conducta y el estudio personales. No se trata de reglas morales abstractas, sino de preceptos halájicos muy concretos. Los codificadores también los vieron como tales y determinaron que, por más erudito que fuera un hombre, si su conducta era reprochable no debía ser respetado por su sabiduría, sino que era menester condenarlo y despreciarlo. El Talmud incluye varios relatos en los cuales se afirma que se castigaba, se azotaba o se excomulgaba a personas cultas de carácter dudoso.

En consecuencia, la erudición no es un mero atributo académico sino que abarca toda la personalidad; el hombre se convierte en símbolo de la Torá y toda su esencia se identifica con ella. Podemos comprender entonces esa necesidad de estudiar las acciones y las conversaciones de los estudiosos y aprender de ellas, pues se parte del supuesto de que cualquier cosa que haga o diga un académico puede servir como guía para los demás. La mejor descripción de las cualidades de un estudioso están en la *baraita* que dice:

> La Torá es superior al sacerdocio o a la monarquía, pues la monarquía requiere treinta cualidades y el sacerdocio requiere veinticuatro. La Torá, en cambio, exige cuarenta y ocho: estudio audible, pronunciación clara, comprensión y discernimiento del corazón, reverencia, estupor, humildad, alegría, servicio a los sabios, unión con los colegas, discusión con los discípulos, calma, conocimiento de la Biblia y de la Mishná, moderación en los negocios, moderación en la relación con el mundo, moderación en el placer, en el sueño, en la conversación, en la risa, tolerancia, buen corazón, fe en los sabios, aceptación del castigo, reconocimiento del propio lugar, gozo de lo que le ha

tocado, freno de las propias palabras, no atribuirse ningún mérito, ser amado, amar al Todopoderoso, a la humanidad, la justicia, la rectitud y la reprobación, eludir los honores, no vanagloriarse de la propia sabiduría, no regocijarse en la toma de decisiones, compartir las cargas de los demás, emitir juicios favorables sobre otros, mostrarles la verdad, conducirlos hacia la paz, ser riguroso en los propios estudios, hacer preguntas, dar respuestas, escuchar y acrecentar los estudios, aprender con el fin de enseñar, aprender con el propósito de llevar el aprendizaje a la práctica, hacer más sabio al propio maestro, prestar atención a sus palabras, citar cosas atribuyéndolas a su autor.

Esta lista demuestra con toda claridad que el académico debe tener una personalidad muy bien formada en todos los aspectos posibles.

Cuando comprendemos las exigencias estrictas que se imponía a los académicos también entendemos las cualidades que estos últimos atribuyen a quienes están en su mismo nivel. El académico no se limita a ser una persona que ha estudiado sino que también es la personificación de la Torá. Honrarlo significa honrar la Torá y se lo educa para "temer a su rabino como teme a Dios". E inclusive desde el punto de vista positivo, el estudioso merece la misma dosis de respeto y amor. Se decía: "Quien quiera presentar los primeros frutos en este momento, debe ofrecer un regalo a un estudioso". A pesar de ello, eran muchos los académicos que rechazaban los regalos por muchas razones y quienes aceptaban recibirlos especificaban que debía tratarse de pequeños presentes simbólicos.

El nivel de cualidades morales que se exigía del académico no restaba un ápice a las expectativas intelectuales que fundaban su erudición. En primer lugar, el académico debía ser muy versado en la Torá, pero aquí también existían límites muy bien definidos. Aquel que posee un conocimiento vasto de la Biblia e inclusive de la Biblia y la Mishná no es todavía un académico: con el fin de acceder a tal título también debía

conocer el Talmud. El estudiante que posee un conocimiento profundo de las fuentes no es todavía un verdadero erudito hasta que no "sirve a eruditos" y estudia los distintos métodos de aprendizaje, basados fundamentalmente en el estudio de Guemará.

El mismo Talmud reconoce la existencia de distintas categorías de estudiosos, a los cuales se clasifica según su carácter y sus métodos de estudio. Algunos son eruditos por sobre todo; otros poseen mentes especialmente agudas. Algunos son expertos en *pilpul* o deducción lógica; otros se destacan en las discusiones, pero son incapaces de llegar a conclusiones prácticas. Algunos descuellan por la sutileza de sus reglamentaciones, pero más débiles en otras áreas. Sin embargo, existen varias características fundamentales que se requieren de todos los estudiosos y de sus métodos de estudio. No cabe duda de que quien posee un conocimiento oral avezado de todo el Talmud cuenta con una ayuda muy importante para el aprendizaje, pero no basta para clasificarlo como un estudioso notable. La percepción y la sutileza en la formulación de preguntas, por más agudas que sean, no siempre son rasgos que distinguen a los estudiosos. La combinación ideal de capacidades incluye el conocimiento profundo de cierta cantidad de material básico, pues sin dicho conocimiento no se pueden encarar problemas más profundos y sólo es posible dedicarse a la especulación hueca. Por otra parte, el estudiante del Talmud también debe ser capaz de analizar todos los métodos de estudio, para alcanzar una comprensión plena. Además de ello debe estar dotado de una habilidad peculiar para encarar los problemas talmúdicos y comprenderlos dentro de su contexto. Sin duda, esta habilidad peculiar se relaciona con la capacidad intelectual en general, pero no es sinónimo de habilidad mental. Una persona puede ser capaz de entender los problemas que se le exponen, pero ser incapaz de alcanzar un nivel elevado de erudición académica independiente. El verdadero académico puede identificarse con los sabios talmúdicos y con sus métodos y sumergirse dentro de su mundo muy peculiar.

Hay un momento en el cual se establece la diferencia entre el hombre con condiciones para acceder a un nivel normal de erudición y aquel que tiene la posibilidad de convertirse en un académico de talla. Cualquier persona talentosa puede entender el texto del Talmud y, después de invertir cierta cantidad de esfuerzo —que incluye el estudio cualitativo y cuantitativo— estará en condiciones de aprender por sí solo. Es entonces cuando se establece la línea divisoria. El talento para el estudio se asemeja en cierto sentido a la capacidad artística. Cualquiera que siente una inclinación por el tema puede convertirse en un conocedor pasivo y, si es más capaz, hasta llega a ser creativo, pero la grandeza depende de una habilidad especial, lo que se llama genio artístico. Los niveles más altos de la erudición talmúdica no se alcanzan por el mero esfuerzo constante: depende de las cualidades de cada persona en particular. Siempre hay un pequeño grupo de estudiantes destacados, con condiciones para acceder no solamente a la comprensión pasiva de la belleza de la estructura intelectual del Talmud sino también a la participación en su elaboración. Lo que diferencia al Talmud de las demás obras es que a nadie le es posible dominarlo por completo, a menos que asuma una participación activa en su proceso creador. Debe estar abierto a las preguntas y las respuestas, tener la capacidad de percibir instintivamente cómo se desarrollará un tema en particular y estar dispuesto a orientar la discusión en un sentido determinado, en cualquier momento.

De manera que un académico auténtico siempre participa en el Talmud, pues crea por medio de su estudio y de sus propias innovaciones. Existía una buena razón para exigir a todos los estudiosos que no se limitaran a estudiar sino que también introdujeran interpretaciones nuevas. Es que al crear algo nuevo, incrementa su comprensión de la fuente y puede continuarla. No todos los académicos logran una interpretación independiente. El estudioso solitario que hace sus propios descubrimientos percibirá con frecuencia que sus opiniones ya han sido recopiladas por académicos de generaciones anteriores a

la suya. No obstante, a diferencia de lo que sucede en otros campos del conocimiento, el estudio talmúdico no insiste en obtener interpretaciones originales e innovadoras. Hasta cierto punto, todos los estudiosos tratan de demostrar que sus propias revelaciones no son una novedad, sino que están implícitas en los comentarios de sus predecesores. No existe gloria mayor para el académico, que el hecho de descubrir que el pensamiento desarrollado por él de manera independiente ya había sido formulado por otros en el pasado. Ello es una prueba de que sus métodos de estudio no han superado los límites del verdadero conocimiento y son una continuación del pensamiento talmúdico mismo. La frase talmúdica: "Todo lo nuevo que crea el estudioso de renombre ya ha sido dicho a Moisés en el Sinaí" no se proponía desalentar al académico sino, antes, destacar que todas las innovaciones auténticas están implícitas en la Torá y sólo hay que descubrirlas. Aquí también es cálida la analogía entre el estudio de la Torá y los métodos científicos. Quien estudia la naturaleza del mundo material siente que no está buscando datos nuevos, sino que revela la realidad existente. Esto se aplica al estudioso talmúdico que se afana por descubrir, desarrollar y acentuar ciertos aspectos ya presentes en el Talmud. La predilección que han manifestado los grandes académicos, a lo largo de los siglos, por buscar similitudes entre sus teorías y las de otros estudiosos está expresada en la siguiente frase: "Bendito sea El pues yo he expresado la misma opinión que los grandes estudiosos". De manera que la innovación y la substanciación son complementarias antes que opuestas y todo estudioso se esfuerza por alcanzar, a su modo, la "Torá del Sinaí".

34. LA IMPORTANCIA DEL TALMUD PARA EL PUEBLO

Desde el punto de vista histórico, el Talmud es la columna vertebral de la cultura judía. Esta cultura es multifacética, pero cada uno de sus numerosos aspectos está relacionado con el Talmud, de una u otra forma. Esto se aplica a la literatura que se ocupa directamente de la interpretación o la continuación del Talmud, mas también a todos los otros tipos de creatividad judía. Por supuesto que la literatura halájica se basa por completo en el Talmud, pero la mayor parte de la filosofía original judía también se ha inspirado en él de una u otra manera. Resulta imposible encarar la exégesis bíblica o la filosofía judía o esotérica sin conocer el Talmud. Inclusive, aquellas obras que no presentan una relación obvia con la literatura talmúdica, como la poesía o las oraciones, se inspiran en él de varios modos. El estudiante que afirma entender el significado y la intención del material se dará cuenta, al analizarlo con detenimiento, que los intentos de absorber el conocimiento judío son estériles si se ignoran sus fuentes primordiales.

La cultura judía fue creada a lo largo de los siglos por estudiosos que no podían eludir la influencia talmúdica. La mayoría de ellos tampoco tenía ninguna intención de hacer tal cosa. Aun cuando escribían obras aparentemente independientes todas sus ideas, sus principios y sus formas de expresión estaban íntimamente ligadas a la literatura talmúdica. En una oportunidad dijo un académico medieval: "Cuando estudiaba la obra halájica de Maimónides creía que entendía cada una de sus partes con la misma claridad. Sin embargo, presté atención y me di cuenta de que lo único que había comprendido realmente eran aquellas secciones a las cuales podía aplicar mi conocimiento básico del Talmud. De todo lo demás no había

entendido nada". Esta realidad, que resulta muy obvia en la literatura halájica, también se puede aplicar a otros tipos de literatura judía. En ella, quienes no están empapados en el material básico, no son conscientes de sus limitaciones para la comprensión del texto.

La importancia del Talmud no se restringe al plano intelectual y literario; también tiene implicaciones socio-históricas muy vastas. Es bastante seguro que ninguna comunidad judía podría subsistir durante mucho tiempo si careciera de la posibilidad de estudiar el Talmud. Algunas comunidades no produjeron estudiosos en virtud de la pobreza material, la falta de candidatos adecuados (como resultado de los decretos de las autoridades) o por indiferencia. No obstante, cualquiera fuese la razón, no sobrevivieron durante mucho tiempo. A lo largo de la historia judía hubo distintas comunidades étnicas que pretendieron conservar su judaísmo, a veces sobre una base estrictamente tradicional, sin incluir la erudición talmúdica. En todas ellas se produjo el mismo proceso: los componentes de su judaísmo se debilitaron y empezaron a desintegrarse, ya no se comprendió en toda su profundidad el significado más complejo de los temas fundamentales y surgieron interpretaciones inadecuadas. Todo sucedió de tal manera que, a pesar de los esfuerzos sinceros por conservar la tradición, esas comunidades perdieron su vitalidad y desaparecieron. En algunos casos, el proceso fue lento, la tradición se fue convirtiendo cada vez más en una cuestión de apariencia exterior, pues no había sabios que pudieran otorgarle nuevos ímpetus vitales y la asimilación resultó ineludible. En otros casos, la catástrofe fue inmediata: se ejercieron presiones exteriores muy poderosas sobre los judíos, fueron muchos los que no las pudieron resistir y abandonaron su judaísmo.

El poder del Talmud proviene de dos elementos. El primero, ya señalado, es que constituye la columna vertebral de las distintas ramas del conocimiento judío. Cuando desaparece —sea porque existen malas intenciones o por la fuerza de los acontecimientos— los demás componentes quedan relacionados

entre sí de manera puramente mecánica y se produce una desintegración gradual. Cada individuo elige conservar aquellos aspectos que más le agradan. El otro aspecto del significado del Talmud tiene que ver con los métodos de estudio. Como ya hemos apuntado, el estudio del Talmud no se puede limitar a una mera memorización mecánica y exige una renovación e innovación constantes, lo cual requiere la participación activa y el compromiso emocional e intelectual de los estudiantes. Alguien puede observar todas las leyes de la *halajá* de manera mecánica, formal, sin dejar por ello de observar los *mitzvot*; puede estudiar muchas otras áreas del judaísmo, de modo completamente pasivo. No obstante, este estudio pasivo transfiere el centro de gravedad de la experiencia a otras esferas y permite ofrecer cualquier interpretación que se desee. Se puede estudiar intensamente la Biblia o la Cábala, mechando conceptos relevantes, con o sin ingenio, en el momento que le parezca adecuado a quien estudia, pero al poco tiempo se comprobará que, si bien se ha conservado la apariencia exterior, el contenido interno se ha cambiado, hasta tal punto que resulta irreconocible. Esto no se aplica al Talmud. A pesar de que parece exigir una medida mucho menor de fe o reverencia interiores, requiere un grado de participación activa mucho más elevado. No existe la posibilidad de estudiar el Talmud de manera externa y alienada, pues el estudiante sincero se convierte en parte de la esencia del Talmud y, por ello, en un participante activo de la vida creativa judía.

En algunas generaciones, los sabios advertían contra el estudio excesivo de la Biblia en sí misma, así como contra el estudio de la filosofía (inclusive la filosofía judía) o temían el estudio de la Cábala que se llevaba a cabo sin una guía. Insistían que en todas estas esferas, antes de sumergirse en sus profundidades, el estudiante debía "llenar su estómago con el Talmud y los codificadores". Este fundamento le permite estudiar más adelante otros campos, sin sentirse desviado de su senda por distintos enfoques parciales o puntos de vista errados. Y puesto que el Talmud tiene una importancia tan fundamen-

tal para el pueblo judío y todo estudioso judío lo analiza de manera tan detallada, resulta evidente que no sólo fue creado por el pueblo sino que, más adelante, modeló, a su vez, a ese mismo pueblo.

No hay un método eficaz para señalar la influencia del Talmud sobre el pueblo judío, de manera detallada, separándolo de otras influencias. Sin embargo, se pueden indicar algunos datos fundamentales. Hasta cierto punto, la erudición judía se contradice a sí misma, es una especie de "intelectualismo sagrado". Concede importancia sin parangón a los aspectos teóricos, analíticos y críticos del pensamiento humano. Nadie puede estudiar el Talmud sin ser o sin convertirse en un escéptico eterno. La misma forma de estudio se basa en una serie de preguntas y se espera que el estudiante someta sus propios interrogantes y exprese sus dudas y problemas. Al mismo tiempo, no se ve al estudio talmúdico como un ejercicio secular para desarrollar la mente o la capacidad de pensamiento abstracto, sino como un tema de santidad intrínseca. El hombre que pregunta, que busca, el hombre escéptico, no queda excluido del círculo de creyentes. Antes bien, se convierte en el vocero de la obra fundamental de la religión judía, la fuente primordial de *halajá* y de la conducta cotidiana. Este proceso es el que da origen a esa combinación única de fe profunda y escepticismo constante que ha caracterizado al pueblo judío a lo largo de los siglos. La autocrítica constante, junto con la comprensión continua de que detrás de ella hay una realidad a la cual es menester adherirse, es un tema central de la existencia judía. Una anécdota interesante cuenta que un estudioso sintió que su fe se debilitaba, como consecuencia de una serie de desgracias personales. Requirió la guía de uno de los grandes académicos de su tiempo. El sabio le planteó una pregunta difícil del *tosafot* y el hombre contestó correctamente. El sabio planteó otro problema y volvió a recibir una respuesta correcta. Siguieron así durante algún tiempo, hasta que el sabio dijo: "Ves, a pesar de los problemas que plantean, los *tosafot* son la verdad y el Santo, Bendito sea, también es la verdad, a pesar

de nuestros interrogantes y problemas". La respuesta refleja más que una mera casuística: pone de manifiesto la educación humanista que el Talmud proporciona a quienes lo estudian: una combinación de la habilidad y el derecho a inquirir con la capacidad de crear una armonía y un acuerdo entre los distintos elementos.

Es así como el estudio talmúdico ha guiado en la búsqueda de la verdad a sus estudiosos —todos los judíos que manifestaron algún talento para el estudio— por vías de pensamiento que se niegan a verse limitadas por obstáculo alguno; los ha guiado en el intento incesante de hallar métodos mejores para resolver los problemas existentes. No cabe duda de que la búsqueda de la verdad se ve reflejada en el Talmud, pero también en todas las esferas de la vida, de las cuales se ocuparon los estudiosos.

Esta actitud también explica el intento incansable por buscar otra dimensión de las cosas. El rechazo de contentarse con soluciones simplistas genera el deseo de ver los asuntos bajo otra luz. Las frases talmúdicas *ve-dilma ipja?* (y quizá lo contrario es cierto) e *ipja mistbra* (lo contrario vale) también influyen en el enfoque general. Luego, este sentido crítico se ejerce en problemas sociales, científicos y económicos y, a veces, suscita la chispa genial que puede revelar la "otra posibilidad", el opuesto del orden existente.

El Talmud también es un instrumento poderoso para diseminar el equilibrio. El mundo espiritual judío siempre estuvo expuesto a un alto grado de tensión social, económica e intelectual. Es inevitable que tales presiones alienten el extremismo: desde la concentración en los aspectos materiales de la vida hasta el intento de refugiarse en una esfera del misticismo, muy alejada del mundo cotidiano. El Talmud es un factor estabilizador, la voz del equilibrio en un mundo de discordia y desunión. Sus objetos, los modelos de acuerdo con los cuales opera, siempre provienen de este mundo y los puntos que se consideran siempre son reales, nunca se alejan de la esfera prosaica y mundana. A pesar de ello, no existen exclusivamente

dentro de la realidad pragmática y siempre percibimos como trasfondo el gran misterio de la Torá y la necesidad de actuar y pensar de modos que no mantienen relación alguna con la experiencia diaria y el sentido común. Esta combinación protegió al pueblo y al individuo judíos del doble peligro del materialismo, por un lado, y el misticismo alienado por el otro. Tal fuerza limitadora no se debe a que el Talmud sea un punto intermedio entre ambos extremos sino al hecho de que, hasta cierto punto, es la síntesis de ambos, combinando los dos elementos de manera única.

35. EL TALMUD NUNCA SE HA COMPLETADO

Desde el punto de vista estrictamente histórico, el Talmud nunca ha quedado completo; jamás se lo ha declarado oficialmente concluido, sin necesidad de que se le agregue material adicional. La Biblia, en cambio, pasó por varios estadios de copilación y redacción, pero por fin quedó perfecta y se estableció de manera categórica que no podía introducirse en ella agregado alguno. Sucedió otro tanto respecto de la Mishná, en su época. Con el Talmud, en cambio, si bien se consideró definitiva a una edición en particular, este hecho no fue acompañado por una declaración oficial y pública de que la obra había alcanzado su fin y que había comenzado una nueva era.

La edición final del Talmud es comparable a los estados de madurez de un organismo vivo. Igual que un árbol, ha llegado a una forma determinada, que no cambiará de manera sustancial, pero sí seguirá viviendo, creciendo y reproduciéndose. A pesar de que el organismo ha adquirido su aspecto definitivo, no deja de producir brotes nuevos que obtienen su alimento de las raíces y continúan desarrollándose. Este dato es más importante para nuestro enfoque del Talmud que su historia. El principio de que el Talmud no está terminado es un desafío constante para proseguir la labor creadora. Compete a cada estudioso agregarle elementos y contribuir a acrecentarlo, a pesar de que nunca esta obra podrá quedar terminada.

El Talmud editado por R. Ashí no es fruto de su exclusivo trabajo sino que se trata del esfuerzo colectivo de todo el pueblo judío. Carece de un protagonista; no hay ninguna figura central que sintetice todos los temas y las discusiones y así ha subsistido a lo largo de los siglos, como parte de un proceso

creador. Uno de los grandes comentaristas talmúdicos, el Maharsha, solía poner fin a sus comentarios con la palabra *vedok* (seguir analizando el tema). Esta exhortación es un reconocimiento explícito de que no se lo ha agotado y de que queda lugar para agregados y discusiones sobre el asunto. Hasta cierto punto, todo el Talmud está marcado por este *vedok,* la incitación a seguir la búsqueda, a preguntar, a investigar aspectos nuevos de problemas conocidos.

En cierto sentido, este rasgo también está en la base de las dificultades que presenta el estudio, el cual nunca puede ser completamente pasivo. Pero también está en el origen de la gran fascinación que ejerce el Talmud y en su capacidad para cautivar al estudiante y convertirlo en una parte de sí mismo. Por sobre todas las cosas, requiere un sentido de resonancia interior, la habilidad para identificarse; pero no insiste en la necesidad de una fe ardiente. Son pocas las obras sagradas que no piden al estudiante una aceptación previa de ciertos principios. El estudioso del Talmud no está obligado a aceptar todo cuanto encuentra; si desea cuestionar o apelar se le permite hacerlo y, más aún, de hecho, se lo obliga.

Además, no hay ninguna otra obra que exija tanta erudición cuantitativa por parte del estudiante. Los sabios dan por supuesto que éste posee un vasto caudal de conocimientos, ya que citan generosamente de otras fuentes, sin considerar la posibilidad de que el estudiante aún no las conozca. Ya dijimos que el Talmud no es un libro de texto esquemático sino fundamentalmente un trozo de vida. En cuanto tal, nunca comienza al principio, para nadie. Cuando un hombre determinado empieza a estudiar el Talmud, siempre se encuentra en el centro de las cosas, sin que interese por dónde comenzó. Solamente puede adquirir la capacidad de comprender, mediante el estudio y la combinación de los datos y, en general, cuanto más estudia mejor comprende lo que estudió antes. Su comprensión crece constantemente a medida que profundiza en su análisis del material. Un par de estudiosos que analizaron cierto tratado complejo, hace una generación, lo revisaron cuarenta veces y

afirmaron que habían sentido que lo empezaban a comprender, cuando lo leyeron por cuadragésima primera vez. Esta convicción no refleja una humildad extrema, ni se relaciona con la complejidad del tema, sino que se basa en la seguridad de que en cada nueva oportunidad, el asunto adquiere otras dimensiones, para quien lo analiza. Después de las primeras lecturas, el estudiante habrá resuelto la mayor parte de los problemas fundamentales, pero siempre surgirán otros. En términos generales, el estudio talmúdico no se limita a un aspecto del tema, no conforma un círculo cerrado: antes, se lo debe ver como una espiral que sigue elevándose y desarrollándose periódicamente. Cada vez se pasa por el mismo punto y se alcanza un punto apenas superior.

Durante los dos milenios de la existencia del Talmud, muchos miles de sabios se han ocupado de la literatura talmúdica; las fuerzas intelectuales más agudas del pueblo judío han dedicado sus vidas, con gran perseverancia, a la erudición talmúdica. Como consecuencia de ello no debe sorprendernos el hecho de que el estudiante sienta, a veces, que no puede agregar nada nuevo, pues cada tema, cada argumento, cada frase ha sido analizado por los grandes académicos y por los sabios y se lo ha discutido desde todos los enfoques posibles. Sin embargo, el Talmud aún no está completo. Cada día, cada hora, los académicos hallan nuevos temas de estudio y puntos de vista originales. No todos los estudiantes son capaces de construir sus propios sistemas, pero el individuo, desde su punto de vista propio y personal, continúa siendo capaz de ver algún detalle, por más pequeño que sea, bajo una luz diferente.

La obra, que es la copilación de los esfuerzos de muchas generaciones, que está editada con una precisión extrema y ha sido estudiada por decenas de miles de eruditos, sigue constituyendo un desafío. Sobre el versículo: "He visto un fin para todos los propósitos" dijeron los sabios: "Todo tiene sus límites, inclusive el cielo y la tierra tienen sus límites. Solamente la Torá no tiene límites".

APENDICE

Ordenes y tratados de la Mishná y el Talmud

	Capítulos de la Mishná	Páginas del Talmud de Babilonia	Páginas del Talmud de Jerusalén	Contenido
ORDEN ZERAIM				
Berajot	9	64	68	Oraciones, bendiciones.
Pe'á	8		37	Leyes de espigueo y caridad.
Demai	7		34	Productos de diezmo dudoso.
Kilaiim	9		44	Distintas clases de semillas, árboles y animales.
Shevi'it	10		31	Leyes del año sabático.
Terumot	11		59	Contribuciones a los sacerdotes.
Ma'aserot	5		26	Diezmos para los levitas y los pobres.
Ma'aser Sheni	5		33	El segundo diezmo y su transporte a Jerusalén.
Halá	4		28	La ofrenda de masa a los sacerdotes.
Orlá	3		20	Prohibición de segar árboles durante cuatro años.
Bikurin	3		13	Ofrenda de los primeros frutos en el templo.
ORDEN MOED				
Sabat	24	157	92	Leyes sabáticas.
Iruvin	10	105	65	Las leyes de los límites permisibles durante el Sabat.
Pesahim	10	121	71	Leyes de *hametz* y *matzá* y el sacrificio pascual.
Shekalim	8		33	Las obligaciones en siclos para el templo y las ceremonias del templo.

Ioma	8	88	42	Sacrificios y el ayuno de Iom Kippur.
Sukká	5	56	26	La construcción de una *sukká*, las cuatro especies y la fiesta en el Templo.
Betza	5	40	22	Leyes generales para las fiestas.
Rosh Hashaná	4	35	22	Fijación de meses y años, tocar el *shofar* y las oraciones del Rosh Hashaná.
Taanit	4	31	26	Los días regulares de ayuno.
Meguillá	4	32	34	Leyes de Purim.
Moed Katan	3	29	19	Leyes de fiestas intermedias.
Haguigá	3	27	22	*Halajot* para fiestas de peregrinaciones.
ORDEN NASHIM				
Iebamot	16	122	85	Matrimonio de levirato, prohibiciones sobre el matrimonio, testimonio de la muerte del marido.
Ketubot	13	112	72	El contrato matrimonial y acuerdos especiales.
Nedarim	11	91	40	Distintos tipos de juramentos.
Nazir	9	66	47	Las leyes *naziriŭe*.
Sotá	9	49	47	Leyes acerca de una adúltera, asesinato con causante desconocido y guerra.
Guittin	9	90	54	Divorcio, redacción y envío del *guet*.
Kiddushin	4	82	48	El acto matrimonial, leyes genealógicas.
ORDEN NEZIKIN				
Baba Kama	10	119	44	Perjuicios directos e indirectos.
Baba Metzia	10	119	37	Pérdidas, préstamos, contratos de trabajo y salários.
Baba Batra	10	176	34	Asociación, ventas, notas de compromiso y herencia.
Sanedrín	11	113	57	Distintos tipos de tribunales, ley penal, principios de fe.
Makot	3	24	9	Castigo por flagelación.

Shevuot	8	49	44	Juramentos.
Eduiot	8			Colección de testimonios sobre distintos temas.
Avodá Zará	5	76	37	Mantener distancia con respecto a la idolatría y los idólatras.
Avot	5			Etica y *derek eretz*.
Horaiot	3	14	19	Reglamentación errónea de los tribunales y su rectificación.

ORDEN KODASHIM

Zevahim	14	120	Leyes del sacrificio.
Menahot	13	110	Ofrecimiento de alimentos, *tzitzit, tefilín*.
Hulin	12	142	Leyes de sacrificio ritual y dietéticas.
Bejorot	9	61	El primogénito entre niños y animales, animales defectuosos.
Arajin	9	34	Valuación de las ofrendas al Templo y de la tierra.
Temurá	7	34	Sustitución de una ofrenda animal.
Keritot	6	28	Pecados que exigen extirpación y los sacrificios correspondientes.
Me'ilá	6	22	Pecados de sacrilegio contra la propiedad del Templo y su expiación.
Tamid	6	8	Sacrificios diarios en el Templo.
Midot	5		Medición del Templo.
Kinim	3		Qué hacer cuando se han mezclado sacrificios.

ORDEN TOHAROT

Kelim	30	Distintos tipos de utensilios y su sensibilidad con respecto a la contaminación.
Oholot	18	Leyes de impureza para los muertos.
Negaim	14	Leyes sobre lepra.
Pará	12	Preparación de las cenizas de la novilla colorada y pu-

				rificación después del contacto con los muertos.
Tohorot	10			Diferentes leyes de purificación.
Mikvaot	10			Leyes de los *mikvaot* para la purificación.
Nidá	10	73	13	Impureza ritual de la mujer.
Majshirin	6			Formas en las cuales los alimentos se hacen ritualmente impuros.
Zavim	5			Gonorrea y su purificación.
Tevul Iom	4			Análisis de distintas clases de impureza ritual.
Iadaim	4			Impureza ritual de las manos.
Uktzkin	3			Categorización de los elementos susceptibles de impureza ritual.

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

HISTORIA

1. ¿Qué es el Talmud? 7
2. La ley oral. Las primeras generaciones 15
3. La ley oral. La era de los **zugot** (Pares) 23
4. Los **Tannaim** 29
5. La copilación de la Mishná 39
6. Los **amoraim** en Babilonia 47
7. Los **amoraim** en Palestina 55
8. La redacción del Talmud Babilónico 63
9. Exégesis talmúdica 71
10. La impresión del Talmud 81
11. La persecución y la prohibición del Talmud 89

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURA Y CONTENIDO

12. La estructura del Talmud 97
13. El tema del Talmud 103
14. Oraciones y bendiciones 109

15. El Sabat 117
16. Los festivales 125
17. Matrimonio y divorcio 139
18. La posición de las mujeres 149
19. La ley civil 157
20. La ley penal 177
21. Sacrificios 189
22. Leyes dietéticas 199
23. Pureza e impureza ritual 209
24. Etica y **halajá** 217
25. **Derek Eretz** (Comportamiento) 225
26. El mundo del misticismo 231

TERCERA PARTE

METODO

27. **Midrásh** (Exégesis halájica) 241
28. La forma de pensamiento talmúdico 247
29. Problemas extraños y curiosos 255
30. Métodos de estudio 261
31. El Talmud y la **halajá** 269
32. **Aggadá** en el Talmud 275
33. ¿Qué es un académico? 283
34. La importancia del Talmud para el pueblo 291
35. El Talmud nunca se ha completado 297

APENDICE

Ordenes y tratados de la Mishná y el Talmud 301

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres EDIGRAF S.A. Delgado 834,
Buenos Aires, República Argentina,
en el mes de junio de 1985.